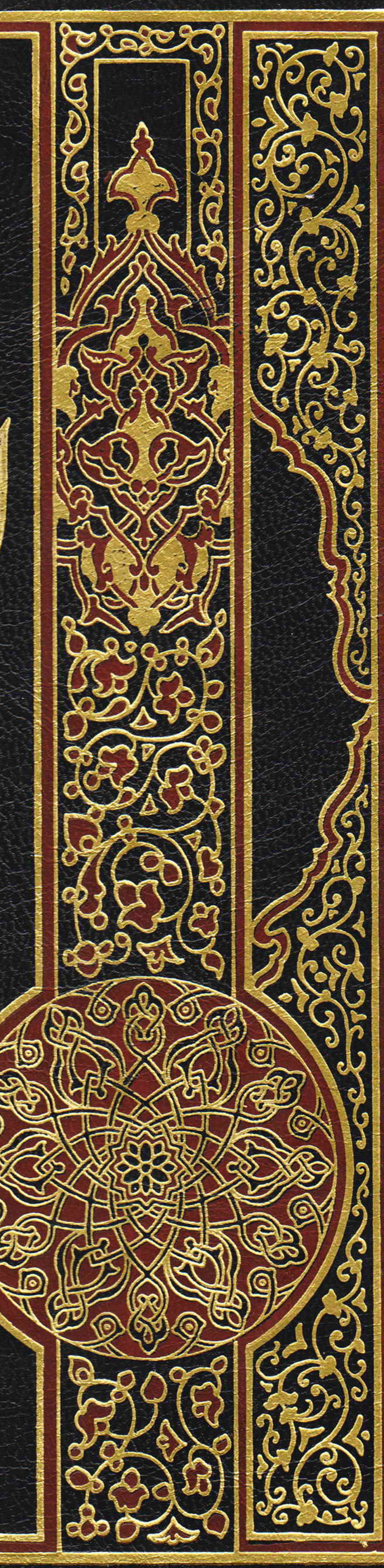
مبادئ الفلسفة الإسلامية

عبد الجبار الرفاعي

الجزء الأول



دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى

١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧ / ٠١ - ٨٩٦٣٢٩ / ٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦ / ٢٥ غبيري - بيروت - لبنان
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

مقدمة

يسود تقليد مدرسي موروث في الحوزة العلمية، يتمثل بتكرار الاستاذ لتدريس الكتاب مرات عديدة، حتى عرف بعض المدرسين باستظهار المتون وحفظها. وكنت ممن وفقوا لاقتفاء أثر السلف في هذا التقليد، فأعدت تدريس كتاب المنطق للشيخ محمد رضا المظفر أكثر من عشر مرات، وهكذا كررت تدريس الحلقة الاولى من دروس في علم الاصول المعروفة بالحلقات للامام الشهيد محمد باقر الصدر خمس مرات، والحلقة الثانية ست مرات، والحلقة الثالثة ثلاث مرات، وغيرها من الكتب المتعارفة للدراسة في الحوزة العلمية.

أما كتابا بداية الحكمة ونهاية الحكمة للعلامة محمد حسين الطباطبائي، فقد استأثرا باهتمامي ولازمتهما بالتدريس عدة سنوات، وكانت المرة السابعة هي المرة الاخيرة التي درّست فيها بداية الحكمة للعام الدراسي ١٤١٦/١٤١٧ هـ.

وكتاب «مبادئ الفلسفة الاسلامية» ثمرة لتدريس كتاب «بداية الحكمة» فهو يشتمل على محاضراتي في تدريس هذا الكتاب، ولذلك يطغى على كتاب «مبادئ الفلسفة الاسلامية» الاسلوب التعليمي التوضيحي، الذي لا يخلو من التكرار والاسهاب في التوضيح احياناً، طبقاً لما يتطلبه تدريس متون المعقول في الحوزة العلمية، فآثرت ابقاءها على صورتها المدرسية. كما تجنبت ادراج أية تعليقات أو ملاحظات على آراء الحكماء، لأن هدف هذا الكتاب هو توضيح وتيسير المفاهيم والمقولات الفلسفية للمبتدئين في دراسة الفلسفة، وابعادهم في أول الطريق عن سجالات الفلاسفة واشكالاتهم المتنوعة، ذلك ان المطالب الفلسفية تحتاج الى جدية ومثابرة لتصورها تصوراً صحيحاً، وقد ينجم عن

انهمار التعليقات والاستفهامات في المرحلة الأولى للدارس، وقبل وعي المفاهيم والمقولات الفلسفية، اضطراب وقلق عقلي، وتشوه في الرؤية.

ومما تعلمته من دراستي وتدريسي للفلسفة في الحوزة العلمية ان الطالب طالما ظلّ أسير نصوص مايدرسه من كتب، دون ان يتعرف على بواكير الفلسفة، ومسارها، ومدارسها، واتجاهاتها راهناً. مضافاً الى انه ربما لم يكتشف معالم منهج البحث الفلسفي للعلامة الطباطبائي، ومكانته في تحديث الدرس الفلسفي في الحوزة. لذلك حاولت أن أدون مدخلاً موجزاً الى الفلسفة، تناولت فيه: معنى الفلسفة، وأقسامها، ووظيفتها، ونشأتها، وأزمنتها، وأبرز تياراتها ومدارسها عبر التاريخ، ومصيرها في العصر الحديث، والمناهل الاسلامية للتفكير الفلسفي، ومدارس الفلسفة الاسلامية.

كل ذلك دونته باختصار شديد، بغية إنارة وعي الدارس بهذه المسائل ذات الصلة العضوية بما يدرسه. واردفت ذلك ببحث حول منهج الدرس الفلسفي للعلامة الطباطبائي، وأثره في إحياء وتطوير الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية.

وتبقى هذه الدروس مدينة لتلامذتي الكرام الذين كان لاستفهاماتهم واشكالاتهم وحواراتهم الفضل في تبلور الكثير من صيغها، ومدينة أيضاً لما تكرم به سماحة الأخ العلامة الشيخ غلام رضا الفياضي من نظراته وتعليقاته القيّمة على كتاب بداية الحكمة.

اما ما يتضمنه هذا الكتاب من هفوات ونواقص فهو تعبير عن قصوري ونقصي. وقديماً قيل: لو كنت انتظر الكمال ما فرغت من عملي هذا.

وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب.

عبدالجبار القحطاني الرفاعي

مدخل الى الفلسفة

معنى الفلسفة:

الفلسفة لفظ استعارته العربية من اللغة اليونانيّة، واصله في اليونانية كلمة تتألف من مقطعين:

فيلوس Philos وهو بمعنى «صديق أو محب»، والثاني هو سوفيا Sophia أي «حكمة»، فيكون معناها «محب الحكمة».

ويبدوا أن كلمة Sophia ليست يونانية الأصل وانما هي مقتبسة من لغة شرقية، حسبما أكد الباحث الغربي المعاصر M. Bernal.

وبذلك تدل كلمة «الفلسفة» من الناحية الاشتقاقية على محبة الحكمة أو ايثارها، وقد نقلها العرب الى لغتهم بهذا المعنى فى عصر الترجمة.

وكان فيثاغورس (٥٧٢ ـ ٤٩٧ق.م) أول حكيم وصف نفسه من القدماء بأنه فيلسوف، وعرَّف الفلاسفة بأنهم الباحثون عن الحقيقة بتأمل الاشياء، فجعل حب الحكمة هو البحث عن الحقيقة، وجعل الحكمة هي المعرفة القائمة على التأمل.

وعلى هذا أضحى تعريف الفلسفة بأنها: العلم الذي يبحث فيه عن حقائق الاشياء على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية.

تجدر الاشارة الى ان كلمة «الفلسفة» استُعملت في معاني متعددة عبر التاريخ، واتسع معناها في بعض المراحل ليستوعب العلوم العقلية بأسرها، فيما تقلص هذا المعنى في مراحل اخرى فاستُعمل عند البعض كما في التراث

الاسلامي فيما يخص الفلسفة الأولى، التي تبحث عن المسائل الكلية للوجود التي لا ترتبط بموضوع خاص.

الفلسفة والسفسطة:

وفي مقابل الفلسفة تستعمل كلمة «السفسطة» وهي تعني نوعاً من الاستدلال يقوم على الخداع والمغالطة، فقد كانت السفسطة عنواناً لتيار واسع حاول أن يعصف بالأسس المنطقية للتفكير الصحيح، وينكر أي واقع خارج اطار الذهن، ظهر عند اليونان في القرن السادس قبل الميلاد. بيد أن ظهور سقراط (٤٦٩ ـ ٣٩٩ق.م) فيما بعد ساهم بشكل فعّال في الإجهاز على هذا التيار، وإعادة الاعتبار لأسس التفكير والاستدلال الصحيح، واقتفى أثره تلميذه أفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق.م) ثم جاء تلميذ الاخير أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ق.م) الذي كان صاحب الدور الريادي في تقنين ماتم اكتشافه من قواعد وأسس التفكير الصحيح، والتي صاغها فيما عُرِف بعد ذلك بـ «المنطق الأرسطي».

ومثلما فعل فيثاغورس من قبل فان سقراط أسمى نفسه بالفيلسوف أيضاً، ومنذ عصر سقراط اصبحت كلمة الفلسفة تستعمل دائماً في مقابل السفسطة، لانها تعني التعرف على الحقيقة واكتشافها على ما هي عليه بالاسلوب البرهاني، خلافاً للسفسطة التي تنكر الحقيقة وتمارس تزييفاً للمعرفة يعتمد على الخداع والمغالطة.

الفلسفة محور العلوم:

تعتبر الفلسفة عند القدماء محوراً لكافة العلوم الحقيقية أو المعارف العقلية، مما يرتبط بالطبيعة أو ماوراء الطبيعة منها، كالطبيعيات والرياضيات والالهيات، فانتظمت في اطارها تمام المعارف، ولم يشذ منها سوى المعارف التي

تعبر عن مواضعات واتفاقات واعتبارات جعلها البشر، مثل النحو والصرف.

أقسام الفلسفة

لما كانت الفلسفة عند القدماء اسماً تندرج تحته المعارف العقلية بمجموعها، جرى تصنيف هذه المعارف الى نوعين رئيسيين، وهما:

أولاً ـ العلوم النظرية، او الحكمة النظرية:

وهي التي يطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس، بحصول العقل بالفعل، ويندرج تحتها:

أ ـ الالهيات:

وتسمى العلم الالهي، والعلم الأعلى، والعلم الكلي، والميتافيزيقيا (ماوراء الطبيعة)، والفلسفة الاولى، تمييزاً لها عن الرياضيات المسماة بالفلسفة الوسطى، وذلك لانها تقع في مرتبة متوسطة بين الطبيعيات والالهيات. وتعتبر الالهيات لدى القدماء اشمل وأوسع من غيرها من العلوم، مضافاً إلى انها برهانية ويقينية اكثر من غيرها.

وتنقسم الالهيات الى:

١ ـ الامور العامة:

وهي العناوين والاحكام والصفات التي لاتختص بموجود دون سواه، وإنما تسري في جميع الموجودات، ويتصف بها الموجود بما هو موجود، ولايشترط ان يكون الموجود المتصف بها له ماهية معينة. وهي مثل: الحدوث والقدم، والوجوب والإمكان، فكل موجود إما ان يكون حادثاً او قديماً، وكل موجود إما ان يكون واجباً او ممكناً.

مع العلم ان شمول هذه العناوين للموجودات تارة يكون بمعنى شمول كل

واحد منها لكافة الموجودات. مثلما نلاحظ في الوجود والشيئيّة، وتارة يكون بمعنى شمول هذه المفاهيم للموجودات بنحو التقابل، كالوجوب والإمكان ، فان كل موجود لابد ان يكون مندرجاً تحت عنوان الواجب او الممكن.

ويُعبَر عنها بـ «الاحكام العامة للوجود» و«الالهيات بالمعنى الاعم».

٢ ـ معرفة الله:

ويدور البحث فيها حول وجود الباري، وتوحيده، وصفاته، ومايرتبط بذلك من مسائل. وتسمى بـ «الالهيات بالمعنى الأخص» في مقابل «الالهيات بالمعنى الأعم».

ب ـ الرياضيات:

وتسمى العلم الاوسط، والفلسفة الوسطى لوقوعها في مرتبة متوسطة في سُلّم المعرفة بين «الالهيات» و«الطبيعيات»، وهي تنقسم الى:

١ ـ الحساب.

٢ ـ الهندسة.

٣ ـ الهيئة.

٤ ـ الموسيقى.

ج ـ الطبيعيات:

وتسمى العلم الادنى، والفلسفة الدنيا، لانها تقع في ادنى المراتب في سُلّم المعرفة، وفوقها تقع «الرياضيات»، فيما تكون «الالهيات» العلم الاعلى. وهي تبحث في احوال الاجسام الطبيعية، وتنقسم الى:

١ ـ السماع الطبيعي:

تعود هذه التسمية لكتاب «السماع الطبيعي لأرسطو» الذي عرفه المسلمون لاول مرة عبر السريان، وفي تسميته مايشير الى ذلك، فان الاصل السرياني هو «شمعا كيانا».

والسماع الطبيعي اول ما يبحث عادة من الطبيعيات، وبكلمة اخرى هو اول ما يسمع منها، ويجري البحث فيه حول الاسباب والمبادئ للطبيعيات، وبيان احوال العلل المختلفة، والمادة والصورة، والحركة ومايرتبط بها من مسائل، والاجسام كمها وكيفها.

٢ ـ الفلكيات:

الفلك عند القدماء جسم كروي الشكل، لاميل فيه، ثابت بكليته، متحرك باجرامه دوراناً. وهو بسيط لم يتركب من اجسام مختلفة في طبائعها، غير قابل للخرق، ذو نفس حيوانية، ونفس ناطقة.

ويقوم مذهب القدماء في تفسير نظام خلق العالم على اساس ان العقل الاول هو ما صدر من ذات الحق تعالى، ومن العقل خُلِق فلك الافلاك، وهكذا بقية الافلاك. وقد اعتبر الحكماء العالم الجسماني بعد عالم المجردات في نظام الخلقة، والعالم الجسماني مركباً من تسعة أفلاك متداخلة، أي يحيط بعضها بالآخر، وذهب بعضهم الى اعتبار فلك الافلاك هو مجموع الافلاك.

٣ ـ العنصريات:

ويبحث فيها حول: طبقات الارض، والكائنات الجوية، والمعادن، وعلم النبات، وعلم الحيوان.

بيد ان بعض الحكماء منذ عصر صدر المتألهين الشيرازي اعتبر الطبيعيات اربعة اقسام، وهي:

١ ـ السماع الطبيعي.

٢ ـ الفلكيات.

٣ ـ العنصريات.

٤ ـ النفس.

ثانياً - العلوم العملية، او الحكمة العملية:

هي التي يطلب فيها اولاً استكمال القوة النظرية، بحصول العلم التصوري والتصديقي بأمور هي بأنها اعمالنا، ليحصل منها ثانياً استكمال القوة العملية بالاخلاق. وبكلمة اخرى:الحكمة المتعلقة بالامور العملية التي علينا ان نعلمها ونعملها تُسمى حكمة عملية، بينما الحكمة المتعلقة بالامور النظرية التي علينا ان نعلمها وليس علينا ان نعملها تسمى حكمة نظرية.

وتنحصر العلوم العملية او الحكمة العملية في ثلاثة اقسام، هي:

أ - الحكمة المدنية، او علم سياسة المدن وتدبير المجتمع:

وهي تُعلّم كيفية المشاركة التي تقع فيما بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان.

ب - الحكمة المنزلية، او علم تدبير المنزل والعائلة:

وهي تُعلّم كيفية المشاركة التي ينبغي ان تكون بين اهل منزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية.

ج - الحكمة الخُلقية، او علم الاخلاق:

وهي تُعلّم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو النفس، وتُعلّم الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر عنها النفس.

هذا هو التصنيف الذي اعتمده القدماء في بيان شجرة المعرفة، وما تشتمل عليه من فروع العلوم البشرية المتنوعة.

ويعود تاريخ الهيكل الأساسي لهذا التصنيف الى عصر الفيلسوف اليوناني أرسطو، ثم تبناه وأكمله مَن جاء بعده من الحكماء، وربما اختلف معه غير واحد ممن تأخر عنه في تفاصيل وحدود هذا التصنيف، كما يظهر في قسم الطبيعيات من كتاب «الشفاء» لابن سينا مثلاً.

أما الفلسفة الأوروبية الحديثة فقد تخلت عن هذا التصنيف وتبنت نموذجاً آخر في بيان شجرة المعرفة وتصنيف العلوم لا يتطابق مع ما تقدم.

مسائل الفلسفة:

تناولت الفلسفة عبر عصورها الممتدة ـ بدءاً بنشأتها الى عصرنا الراهن ـ مسائل كثيرة، استوعبت فيها تمام المعارف البشرية، وان استقلت منها بعض المعارف والعلوم منذ عصر النهضة في أوروبا، ومن أبرز القضايا التي انبسط عليها البحث الفلسفي:

١ ـ الالهيات:

هي الفلسفة الباحثة في احوال الموجود بما هو موجود، وقد أسماها أرسطو بالفلسفة الاولى أو اللاهوت، تمييزاً لها عن الطبيعيات والرياضيات.

٢ ـ المنطق:

هو علم يُعنى بدراسة قواعد وأسس التفكير الصحيح وأساليب الاستدلال التي تعصم مراعاتها العقل عن الخطإ في عملية التفكير.

٣ ـ نظرية المعرفة:

يدور البحث في نظرية المعرفة حول منابع التصورات والتصديقات في الذهن البشري، وقيمة هذه المعارف ومدى مطابقتها للواقع وكشفها عن الحقيقة، وطبيعة هذه المعرفة وحقيقتها، وحدودها، وهل بامكانها تجاوز دائرة ماهو محسوس والتعرف على ما وراء الطبيعة؟

وعلى هذا تدرس في نظرية المعرفة المسائل التالية:

أ ـ مصدر المعرفة.

ب ـ قيمة المعرفة.

ج ـ طبيعة المعرفة.

د ـ حدود المعرفة.

٤ ـ الاخلاق:

علم يُعنى بدراسةماينبغي وما لاينبغي في السلوك البشري، وما يرتبط بمسألة «الحسن والقبح» من مسائل كحسن العدل وقبح الظلم، وحسن الصدق وقبح الكذب، وحسن الحق وقبح الباطل... ، وغير ذلك.

٥ ـ فلسفة الجمال:

علم يتناول دراسة وتحليل ألوان ومظاهر التعبير الفني ونزعة الحس الجمالي في حياة الانسان.

٦ ـ فلسفة الدين:

علم يهتم بدراسة وتحليل طبيعة المعرفة الدينية وما تنطوي عليه المعتقدات، ونوع الأدلة والبراهين التي تستند اليها تلك المعرفة وتحاول تحليل التجارب الايمانية والبحث عن منابعها وتجلياتها وأحوالها.

٧ ـ فلسفة العلم:

فلسفة تُعنى بفهم وتفسير ظاهرة العلم فهماً يعمقها، فتبحث في التنظيم الامثل لمناهجه، ومعرفة خصائصه ومقوماته، ومحاولة حل مشكلاته التي تخرج عن دوائر اختصاص العلماء.

وهناك مسائل اخرى تناولتها الفلسفة من قبيل: فلسفة القانون، وفلسفة التاريخ، وفلسفة التربية، وغيرها.

نشأة الفلسفة

دأب قطاع واسع من مؤرخي الفلسفة على اختزال تأريخ الفلسفة الممتد عبر الزمان والمكان باليونان فقط، واعتبروا المنحى العقلي في الحضارة اليونانية هو بداية الوعي العقلي المنتظم في حياة الانسان، وصار هذا الوعي معبراً عن البادرة الاولى للمعرفة الفلسفية في التاريخ حسب زعمهم.

بيد ان الارث العقلي الـذي عـثر عليـه خـبراء الآثـار في بقايـا تـراث وادي الرافديـن، ووادي النيل، والصين، والهنـد، وغيرهـا مـن الامـم القديمـة، برهـن بشكل واضح علـى حضور الوعـي الفلسـفي فيمـا تم تفسيره مـن الكتابـات علـى الالواح الطينية الكثيرة التي وصلتنا من تراث هـذه الامـم. فمثـلاً عثر المنقبـون في وادي الرافدين على أكثر من مليون لوح طيني ترقد تحت طبقات الارض من بقايا الحضارات السومرية والأكدية والبابلية والآشورية، نهبت معظمها البعثات الاثرية الغربية، ووزعتها كغنـائم على متاحف أوروبا وأمريكا.

المصطلح المقابل لكلمة الفلسفة عند الامم الأخرى:

ان اصطلاح الفلسفة لا خـلاف في انـه جـاء مـن اللغـة اليونانيـة، أمـا المعنـى المستخدم فيـه هـذا المصطلـح فنجـد مـا يوازيـه مـاثلاً عنـد الامـم الأخـرى، مثـل «نيميقـي» عنـد البـابليين، «سـوفيا» عنـد المصريـين، «جنيانـا» عنـد الهنـود. وقـد ادرك بعض الفلاسفة هذه المسألة في وقت مبكر، فأوضح الفارابي المتوفـى سـنة ٣٢٩ هـ (ان هذا العلم ـ ويعني به الفلسفة ـ على ما يقال: انه كان في القديم في الكلدانيين وهم أهل العراق، ثم صار الى اهل مصر، ثم انتقـل الى اليونـانيين). وتحـدث ابـن سـينا عـن منطـق المشـرقيين والحكمـة المشـرقية أيضـاً، في كتابـه «منطق المشرقيين» لكنه لم يكمل هذا الكتاب، فضاعت تفاصيل ربما كـانت مـن الاهمية بمكان في تـاريخ الحكمـة الشـرقية فيمـا لم يصلنـا مـن حكمـة المشـرقيين لابن سينا. كذلك أكد شيخ الاشراق السهروردي على تأثير حكمـة المشـرقيين في الفلسفة اليونانية طبقاً لما حكاه صدر المتألهين الشيرازي عنه.

أين ظهر التفكير الفلسفي؟

يمكن القول ان التفكير الفلسفي لا تتحدد نشأته بعرق او جنـس خـاص مـن بني الانسان، او بقعة جغرافية محددة، وانما هـو مـاثل في كل مكـان وحـاضر في

حياة جميع الشعوب، فهو موجود في كل زمان ومكان حيثما كان الانسان وعاش في مجتمع، بل نستطيع ان نؤكد ان هذا التفكير لا ينفك عن الكائن العاقل، حتى على فرض عيش الانسان وحيداً في جزيرة، كما دلل على ذلك الفيلسوف المسلم ابن طفيل المتوفى سنة ٥٨١ هـ في «حي بن يقظان». ذلك لان هذا التفكير انما هو مظهر لنزوع العقل البشري لتفسير الواقع المحيط به والتعرف على اسراره، واكتشاف موقعه ومبدئه ومصيره كجزء من هذا الواقع، وتحديد وظيفته في ضوء هذه الرؤية.

التاريخ الصحيح للفلسفة:

ان التاريخ الصحيح للوعي الفلسفي يبدأ مع ظهور الكائن البشري العاقل على الارض، لان هذا الكائن منذ تجربته الاولى في الحياة واستثمار الطبيعة، ما انفك يثير السؤال تلو السؤال عن مبدئه ومصيره وحقيقته، وحقيقة العالم المحيط به. وعلى هذا لا تتصف بالصواب أية محاولة تسعى لحذف دور البشرية بمجموعها في بناء الفكر الفلسفي، وربطه ببيئة ومحيط خاص، مثلما فعل معظم مؤرخي الفلسفة حين اختصروا تاريخ الحياة العقلية للإنسان بالفلسفة اليونانية، فيما تجاهلوا ما سواها، وبكلمة اخرى جرى تزوير لتاريخ الفلسفة، حين وقف عدد كبير من هؤلاء المؤرخين موقف الإهمال حيال التجربة العقلية الواسعة خارج إطار البيئة الاوروبية، فتغافلوا عن المصادر غير المعلنة للوعي الاوروبي، ولم يعلنوا عن جذور هذا الوعي وروافده، واعتُبِرَ الانسان الغربي رائداً لاول تجربة عقلية في التاريخ. بينما لو حاولنا أن نقرأ تاريخ الوعي الفلسفي في حياة الانسان، عبر تفكيك مكونات الفكر اليوناني وتحليلها، ثم إحالة كل عنصر منها الى الروافد الاصيلة التي استقى منها، لرأينا ان ما لدى اليونان ما هو إلاّ ميراث يأتلف من عناصر متنوعة راكمته انجازات حضارات سالفة ممتدة في اعماق الزمان.

منابع الفلسفة اليونانية:

امتصت الفلسفة اليونانية مادة اساسية من العناصر المقومة لها مما أنجزته الحضارات الأخرى خارج الفضاء الاوروبي، مضافاً الى ما انجزته البيئة المحلية الخاصة بها، فعملت على مزجه وهضمه وتمثله، ثم أعادت إنتاجه في إطار المحيط اليوناني الخاص وما يتوالد فيه من سجالات ومعارك عقلية عارمة.

صحيح ان للمحيط اليوناني أثراً بالغاً في تخصيب مضمون الفلسفة اليونانية، وتغذيتها بالوقود اللازم للاشعاع والتوهج بعيداً عن المركز مكانياً وزمانياً، لكن ذلك ما كان يتحقق لو لا اقتباس خامات معرفية من حضارات ازدهرت في قارة آسيا قبل ذلك بقرون عديدة. ذلك ان الشرق مهد النبوات والحضارات كما تقول لنا الكتب المقدسة والوثائق التاريخية، والفلسفة اليونانية لم تكن مقطوعة الصلة عما يدور في وادي النيل وآسيا الصغرى، التي كانت بدورهاعلى اتصال جغرافي وتاريخي من جهة الشرق بحضارات ما بين النهرين وغيرها. وانه لا يمكن اكتشاف حجم ابداع اليونانيين إلاّ بمعرفة المصادر الشرقية للمعارف اليونانية، وقد ادرك بعض الباحثين هذه الحقيقة فصرح شارل فرنر مثلاً: «إن الفلسفة اليونانية انما نشأت من تماس اليونان بالشرق».

الفلسفة اليونانية تلتهم التراث الشرقي.

نستطيع ان نؤكد أن الإنجاز المعرفي الاوروبي ما كان يتم لو لا ما استعارته أوروبا من الشرق، فان اللحظة الفاصلة في تاريخ أوروبا القديم هي ظهور الفلسفة اليونانية، وقد لاحظنا ان هذه الفلسفة إنما أثمرت معطياتها المعرفية بالمزاوجة بين ما وصلها من الشرق وما اتاحته البيئة اليونانية من حيوية عقلية. وهكذا كانت اللحظة الثانية في تاريخ أوروبا الحديثة، فان اتصال أوروبا بالشرق

من جديد عبر الاندلس والحروب الصليبية مكّنها من القيام بترحيل معرفي واسع لمعطيات الحضارة الإسلامية التي افادت منها في تأسيس نهضتها الحديثة.

وبذلك أضحت روح الشرق وميراثه المعرفي هي المادة الخام التي وظفها الانسان الغربي في لحظتين تاريخيتين، زحف عبر الاولى بفلسفته نحو آسيا والشرق من خلال مدرسة الاسكندرية، فاخترقت هذه الفلسفة احقاب الزمان واكدت حضورها الابدي في تراث المعقول عند الاسلاميين في العصور اللاحقة. فيما زحف عبر اللحظة الثانية بأساطيله العسكرية على العالم الآخر في آسيا وافريقيا والامريكتين، فانتهب ثرواتها، واباد جماعات من سكانها الأصليين، وفرض نمط حياته وثقافته على شعوبها.

مسار الفلسفة الاوروبية

منذ العصر اليوناني اتخذت الفلسفة في القارة الاوروبية لنفسها مساراً خاصاً تميزت به، وقد حاول عدد كبير من الباحثين في تأريخ الفلسفة تحقيب أزمنة تطور الفلسفة والحياة العقلية بتمام مناشطها في التاريخ عبر قنوات حركة الوعي الفلسفي الاوروبي، متجاهلاً حضور التجربة الفلسفية عند المسلمين ومدارسها المتعددة ومسارها الخاص، كما سنشير الى ذلك لاحقاً.

وعلى هذا سنشير بايجاز قبل الحديث عن الفلسفة الإسلامية الى ازمنة الفلسفة الاوروبية على امتداد «٢٥٠٠» سنة تقريباً، كيما نكشف عن حدود هذه الفلسفة، ومديات تأثيرها، وانتشارها الجغرافي، ودرجة نفوذها في خارج حدود اوروبا، وفي ضوء ذلك يتجلى بصورة واضحة المسار الخاص للفلسفة الإسلامية وظهور الحياة العقلية عند المسلمين، واثر الفلسفة الاوروبية في تكوينها، والحجم الحقيقي للعناصر الوافدة في ولادة المعقول الاسلامي ونموه.

وقد يكون من الخطإ منهجياً ان نُحقّب تاريخ الفلسفة فنقطعه الى عصور متمايزة؛ لان مسيرة الفلسفة تعبر عن حلقات مترابطة تدرج فيها العقل البشري بخطوات متوالية، أتمت الخطوة التالية ما سبقها، ولم تتألف هذه المسيرة من سلسلة انقطاعات، لكن ذلك لايعني غياب السمات الخاصة التي تتميز بها كل حقبة، وما تحفل به من مقولات ونظريات ومفاهيم، تكون مرآة لعصرها، وتعكس روحه السائدة، وترتسم فيها تطلعاته المستقبلية.

أزمنة الفلسفة الاوروبية

نوجز فيما يلي أزمنة الفلسفة الاوروبية، ونسقها في قنوات مسارها الخاص، وهي:

١ ـ عصر الحكماء قبل سقراط:

وهم اثنا عشر فيلسوفاً، يغطون الفترة بدءاً بالقرن السادس حتى النصف الاخير من القرن الخامس قبل الميلاد، وتتوزعهم على التوالي: المدرسة الأيونية، والمدرسة الفيثاغورية، والمدرسة الإيلية. ويعتبر طاليس (٦٢٤ ـ ٥٤٦ ق.م) أشهر فلاسفة أيونية، وهو أحد الحكماء السبعة الذينَ ظهروا في هذه الفترة. ويميل مؤرخو الفلسفة الى اعتبار لحظة الحكماء السبعة وعلى رأسهم طاليس، هي اللحظة الاولى التي تؤرخ لولادة الفلسفة الاوروبية وبداية الشوط الاول من اشواط هذه الفلسفة.

وكانت فلسفة هؤلاء الحكماء تُعنى بإصلاح النظم والاخلاق، وقد صيغت بعض حكمهم بعبارات موجزة ذهبت امثالاً.

والمعروف ان طاليس كان قد زار مصر وبابل، واطّلع على المدونات الفلكية عند البابليين، ولها يعود مانُسِب اليه من معرفة بالفلك، وربما قوله بأن اصل العالم هو الماء.

ويندرج في هذه الفترة مجموعة اخرى من الفلاسفة عُرِف منهم: انكسيمندر (٦١٠ ـ ٥٤٧ ق.م)، وانكسيمانس (٥٨٨ ـ ٥٢٤ق.م)، وهيراقليطس (٥٤٠ ـ ٤٧٥ق.م)، وفيثاغورس (٥٧٢ ـ ٤٩٧ق.م)، واكسانوفان (٥٧٠ ـ ٤٨٠ ق.م)، وبارمنيدس (٥٤٠ ق.م)، وزينون الأيلي (٤٩٠ ـ ٤٣٠ ق.م)، وانبادوقلس (٤٩٠ـ٤٣٠ق.م)، وانكساغوراس (٥٠٠ـ ٤٢٨ق.م)، ولوقيبوس (٤٤٠ـ٣٣٠ق.م)، وديمقريطس (٤٦٠ ـ ٣٦١ق.م).

ولم يصل شيء أساسي من اعمال هؤلاء الفلاسفة، وانما امكن التعرف على بعض آرائهم بواسطة المدونات التي صُنفت في فترات تالية.

٢ ـ عصر نضوج الفلسفة اليونانية:

سبق نضوج الفلسفة اليونانية ظهور الحركة السوفسطائية، التي اشاعت نوعاً من الاستدلال المخاتل، الذي يقوم على الخداع والمغالطة وتزييف الحقائق. واشتهر من اعلامها بروتاغوراس (٤٨٤ ـ ٤١٠ ق.م)، الذي وفد الى أثينا سنة ٤٥٠ ق.م، وظهر له كتاب فيها باسم «الحقيقة»، أثار ضده موجة من الاحتجاج واتهم جراء ذلك بالإلحاد، فحكم عليه بالموت، الا انه هرب من الإعدام، فمات غرقاً. وكان يقول(بأن المعرفة نسبية وليست مطلقة، وان لكل قضية جانبين يناقض أحدُهما الآخر، ولاشيء أصدق من شيء، لكنه قد يكون افضل منه بالقياس الى منظور الفرد).

كذلك برز جورجياس (٤٨٠ ـ ٣٧٥ ق.م) من رجال هذه الحركة، الذي ألف كتاباً باسم «اللاوجود»، أثار فيه جملة مزاعم، يذهب فيها الى انه (لايوجد شيء، واذا كان هناك شيء، فان الانسان قاصر عن إدراكه، واذا افترضنا أن الانسان ادرك ذلك الشيء فانه لا يستطيع إبلاغه الى الآخرين).

دور سقراط:

يعود الفضل للفيلسوف الاثيني سقراط (٤٦٩ ـ ٣٩٩ ق.م) في القضاء على الحركة السوفسطائية، وتحرير الوعي اليوناني من الإرباك والتشويش والاضطراب في الرؤية الذي نشرته تلك الحركة.

وقد افتتح سقراط بفلسفته مرحلة جديدة في ازدهار الفلسفة اليونانية، ومهّد لتلميذه افلاطون تطوير هذه الفلسفة الى مديات واسعة، انتهت الى ذروتها على يد تلميذ الأخير أرسطو.

يرى سقراط (ان الانسان روح وعقل يسيطر على الحس ويديره، والقوانين عادلة؛ لأنها صادرة عن العقل، ومطابقة للطبيعة الحقة، وان ما في العقل من القوانين هي صورة لقوانين الهية غير مكتوبة بل مرسومة في قلوب البشر، فمن

يحترم القوانين يحترم العقل والنظام الالهي.

والانسان يريد الخير دائماً ويرفض الشر. وعنده أن الفضيلة علم، والرذيلة جهل، اما الدين فهو تكريم الضمير النقي للعدالة الالهية، وآمن بالخلود، وان النفس متمايزة عن الجسد، ولا تفسد بفساده، بل انها تخلص منه بالموت، لانه سجن لها، وتعود بعد ذلك الى طبيعتها الصافية).

لقد احدث سقراط تأثيراً هائلاً في الحياة العقلية عند اهل أثينا، مما أدى الى حنق بعضهم عليه، فلفقوا ضده تهمة إنكار الآلهة الشعبية، وإفساد عقول الشباب، فَحُكِمَ عليه سنة ٣٩٩ ق.م بتجرع السم، وقضى بعد أن تجرع سم الشوكران.

دور افلاطون:

افلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق.م) أحد اشهر فلاسفة ثلاثة برزوا في أثينا، اذ استطاع هو واستاذه سقراط وتلميذه أرسطو ان يطبعوا الحياة العقلية عند اليونان برؤاهم ومقولاتهم، التي اخترقت في العصور اللاحقة الزمان وسجلت حضورها المتواصل في الفلسفة الاوروبية والإسلامية فيما بعد.

وقع افلاطون تحت تأثير رؤية استاذه سقراط، وكان هو الذي احتفظ بفلسفته ودون افكاره، لانه لم يصل لنا شيء مما كتبه سقراط. أسس الأكاديمية سنة ٣٨٥ ق.م، ومارس فيها نشاطه الفلسفي، كتب مجموعة مؤلفات ضمّنها آراءه وما تعلمه من استاذه سقراط، وقد حظيت هذه المؤلفات بعناية كبيرة من دارسي الفلسفة والفلاسفة، وعدَّها بعض المؤرخين الغربيين من أعظم الاعمال الفلسفية والأدبية في العالم. تكاملت على يديه الفلسفتان الاخلاقية والكونية، واشتهرت عنه نظرية «المُثُل» التي يعزوها بعضٌ الى استاذه سقراط.

دور أرسطوطاليس:

أرسطوطاليس (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق.م) فيلسوف يوناني مقدوني وليس أثينياً، تكاملت على يديه الفلسفة اليونانية فبلغت الذروة في نضوجها. يعده مؤرخ الفلسفة المعروف الدكتور عبد الرحمن بدوي هو وأستاذه افلاطون وعمانوئيل كنت (أعظم فلاسفة العالم على طول تاريخ الفكر الانساني)، واشار في موضع آخر الى انه (اعظم فيلسوف جامع لكل فروع المعرفة الانسانية في تاريخ البشرية كلها، ويمتاز على أستاذه افلاطون بدقة المنهج، واستقامة البراهين، والاستناد الى التجربة الواقعية، وهو واضع علم المنطق كله تقريباً. ومن هنا لُقّب بـ «المعلم الاول» و«صاحب المنطق». ترك عدداً كبيراً من المؤلفات ذكر بطليموس الغريب ٨٢ عنواناً منها، تتألف من ٥٥٠ مقالة. لكن قسماً كبيراً منها ضاع ولم يصل الينا. لكن لحسن الحظ ان الذي بقي هو الجانب الاهم).

يمثل أرسطوطاليس الحلقة الاهم في تاريخ الفلسفة اليونانية، فقد ظلت آراؤه الفلسفية وأفكاره الأخرى في كافة حقول المعرفة تحتل موقع الصدارة الى عهد قريب في اوروبا. كذلك نفذ المنطق الذي وضعه في مساحة واسعة من التراث الاسلامي، ومثل مرجعية للعلوم العقلية في هذا التراث، واستعان به العلماء المسلمون كأداة في صياغة غير واحد من العلوم الإسلامية لا سيما علوم المعقول، من هنا اصطبغت الحياة العقلية لدى المسلمين بهذا المنطق ولم تفلت من أسره الى اليوم.

٣ ـ العصر الهلينستي:

الهلينستية تسمية اصطلاحية اتفق الدارسون على اطلاقها على المدة مابين وفاة الاسكندر المقدوني(٣٢٣ ق.م) وهيمنة الممالك الإغريقية ـ المقدونية (أو الممالك الهلينية) على الشرق وحتى اكتساح الجيوش الرومانية لهذه

الممالك وسقوط آخرها وهي مملكة مصر في عهد كليوباترة (٣٠ ق.م).

وتعني هذه التسمية التمييز بين مرحلتين من مراحل الحضارة الهلّينية (الإغريقية) قبل اختلاطها بالحضارات الشرقية وبعده، ثم اصبحت صفة لكل ماساد في المدة المذكورة من تعليم وثقافة ونظم وما الى ذلك.[١] فقد اختلطت الفلسفة اليونانية بالمعتقدات والافكار الشرقية في هذه المدة في آسيا وحوض المتوسط، ونهض بتعليمها وصياغتها وتدوينها فلاسفة غير يونانيين، وان سكن بعضهم أثينا واتخذوا اليونانية لغة لهم، فمثلاً كان زينون (٣٣٦ ـ ٢٦٤ ق.م) قبرصياً، فيما كان أبيقور(٣٥١ ـ ٢٧٠ ق.م) من آسيا الصغرى، وفيلون (٣٠ ق.م ـ ٥٠م) المنسوب الى الاسكندرية تيسالياً. وتميزت الفلسفة في هذا العصر بانفصالها عن العلوم[٢].

وظهرت في هذا العصر مدارس كانت من اكبر المدارس الفلسفية، وهي:

أ ـ المدرسة الابيقورية:

مؤسس هذه المدرسة ابيقور، اهتم بالناحية الاخلاقية العملية اكثر من اهتمامه بالمسائل العلمية، فالفلسفة عنده تعني «محاولة جعل الحياة سعيدة بالنظر والمعرفة».[٣]

وتتمثل السعادة لديه باللذة. وهو يؤثر اللذات العقلية والروحية على اللذات

---

(١) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مجموعة المصطلحات العلمية والفنية التي أقرها المجمع، القاهرة، ١٩٧٩م، ج ٢١، ص١١٦.

(٢) الحفني، د.عبد المنعم. الموسوعة الفلسفية. بيروت دار ابن زيدون ـ القاهرة:مكتبة مدبولي، ص٥٠٣.

(٣) مجمع اللغة العربية. المعجم الفلسفي. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، ١٩٧٩، ص ٢.

الحسية والجسمية، وهذه اللذات يعتبرها الغاية في الحياة، حيثُ يقول: «تشهد التجربة بأننا نطلب اللذة، وأن الحيوان يطلبها مثلنا بدافع الطبيعة دون تفكير ولا تعليم. فالطبيعة هي التي تحكم بما يلائمها، لا العقل الذي هو في الحقيقة عاجز عن تصور خير مجرد من كل عنصر حسي، وكيف يستطيع ذلك وجميع افكارنا ترجع الى احساسات، ومن ثم الى لذات وآلام؟ واذا نحن استبعدنا الحس من الانسان فليس يبقى شيء.. ومتى تقرر ان اللذة غاية، لزم ان تكون الوسيلة اليها فضيلة، وان العقل والعلم والحكمة تقوم بتدبير الوسائل وتوجهها الى الغاية المنشودة، وهي الحياة اللذيذة السعيدة، فليس من الحق وصف اللذة بأنها جميلة أو قبيحة، شريفة او خسيسة، لان كل لذة خير، وكل وسيلة الى اللذة خير، بشرط ان تكون اللذة لذة، وان تكون الوسيلة مؤدية الى لذة».[١]

ب ـ المدرسة الرواقية:

أسس هذه المدرسة زينون الكتيومي، وانما سميت بالرواقية لأن مؤسسها زينون كان يدرس تلامذته في احد الاروقة.

ولد زينون في مدينة كتيوم من اعمال قبرص، وكان ابوه تاجراً يؤم اثينا ويشتري منها الكتب ليقرأها ابنه. وفي سن الثانية والعشرين قدم الى اثينا واستمع الى معلميها. كان زينون عكس ابيقور خشن الطبع والخلقة، يأكل الطعام نيئاً ولا يشرب الا الماء القراح، ولا يبالي بالحر او البرد او المطر.

نادى الرواقيون بأن الناس جميعا اخوة، وان العالم كله مدينة الله. وكانت النزعة الاخلاقية قد طبعت آراء الرواقيين، حتى يمكن القول ان دعوتهم كانت اخلاقية. وقد جاءت هذه الدعوات ردَّ فعل على حياة الترف التي انزلق اليها

---

(١) العريبي، د. محمد. المناهج والمذاهب الفكرية والعلوم عند العرب. بيروت:دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤، ص٤٦ ـ ٤٧.

ملوك الدويلات اليونانية فيما وراء اليونان.[1]

ج - مدرسة الاسكندرية:

انتقل مركز الدراسة والبحث من اثينا الى مدينة الاسكندرية بمصر، التي اصبحت اهم مدن الاسكندر الجديدة، بعد ان احتضنت الفلاسفة والعلماء ورجال الدين اليهودي والمسيحي، الذين وفدوا اليها من بقاع شتى، فتلاقحت في اروقة مدرستها مجموعة تيارات الفلسفة اليونانية مع المعتقدات اليهودية والمسيحية، مضافا الى موروث الحضارات والاقوام الشرقية.

واشتهر في هذه المدرسة طائفة كبيرة من العلماء والفلاسفة من امثال الجغرافي (اراتوسثنيس) الذي عمل لبعض الوقت أمينا عاما لمكتبة الاسكندرية الكبرى، والرياضي (اقليدس) الذي كان يعلم الرياضيات في هذه المدرسة، والرياضي (ابولونيوس)، و (ارخميدس) الذي تعلم فيها ايضا.

وفي الاسكندرية ظهرت الافلاطونية الجديدة، التى تمازجت فيها عناصر تنتمي الى الحضارات البابلية والفارسية والمصرية القديمة، مضافا الى الحضارة الهلينستية والمعتقدات اليهودية والمسيحية.

ويعزى تأسيس المدرسة الافلاطونية الجديدة الى (امونيوس ساكاس) الذي لاتتوفر معلومات بشأنه الا انه استاذ افلوطين (٢٠٤ ـ ٢٧٠م) الذي هو اعظم الفلاسفة الافلاطونيين الجدد.

ولد افلوطين في مصر ودرس في الاسكندرية ومكث فيها حتى عام ٢٤٣م، وانتهى اخيرا الى ان يستقر في روما ويقضي فيها ما تبقى من حياته، بعد ان رحل من مصر الى بلاد ما بين النهرين، للتعرف على ميراث الحضارات

---

(١) الحفني، د. عبد المنعم. الموسوعة الفلسفية. ص٢٢٦، ٥٠٣.

الشرقية في رفقة جيش الامبراطور (جورديان الثالث) الذي قاد حملة ضد الفرس، بيد ان افلوطين فر من بلاد ما بين النهرين عام ٢٤٤ م بعد مقتل الامبراطور وهزيمة الجيش امام الفرس.

تحمل اعمال افلوطين الباقية اسم «التساعيات» وهي عبارة عن اربع وخمسين رسالة جمعها تلميذه فرفوريوس الصوري (٢٣٣ ـ ٣٠٥ م)، وقدَّم لها بترجمة لحياة افلوطين، ووزعها على ستة اقسام في كل قسم تسع رسائل، لذلك سميت بالتساعيات. وهي تتسم بطابع افلاطوني عام، وان كانت تفتقر الى اتساع نطاق اعمال افلاطون وحيويتها، اذ تكاد تقتصر كلها على نظرية المثل وبعض الاساطير الفيثاغورية[١].

وتغلغلت آراء افلوطين بنحو واسع في التراث الفلسفي الاسلامي، من دون ان يتعرف الفلاسفة المسلمون على افلوطين، اذ وقع التباس في نسبة آراء افلوطين الى أرسطو، ذلك أن كتاب «التساعيات» تم تلخيصه بانتخاب الاجزاء الرابع والخامس والسادس منه مع تغيير ترتيبها وتوسع في نصها ابتغاء الايضاح، وتألف من هذا الملخص كتاب عُرف عند المسلمين بـ «أثولوجيا ارسطاطاليس» اعتمد عليه الفارابي في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين» الذي سعى فيه للتوفيق بين افلوطين وارسطو، فنسبت آراء افلوطين خطأ الى أرسطو، ولم يتنبه لذلك الا بعض الباحثين في القرن التاسع عشر.[٢]

---

(١) رسل، برتراند. حكمة الغرب. ترجمة:د. فؤاد زكريا. الكويت:المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،١٩٨٣،ج١:ص ٢٠١ ـ ٢٢٦.

(٢) بدوي، د. عبد الرحمن (تحقيق وتقديم). افلوطين عند العرب. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧م، ص٢ ـ ٧.

ان مدرسة الاسكندرية التي قامت في القرن الثالث قبل الميلاد وتواصل نشاطها حوالي تسعة قرون، اي الى القرن السادس بعد الميلاد، كانت آخر المدارس التي امتدت بها حياة الفلسفة اليونانية، بعد ان اعيد انتاجها واصطبغت بعناصر شرقية.

٤ ـ العصر الوسيط:

ينظر بعض مؤرخي الفلسفة الاوروبية الى العصر الوسيط على أنه يمثل المدة الممتدة بين القرن التاسع والرابع عشر او الخامس عشر، فيما يعتبر آخرون الفترة الممتدة من القرن الاول الى القرن التاسع، هي التي تمثل دور التأسيس لفلسفة العصر الوسيط، لان هناك اتصالاً عضوياً بين الانتاج الفلسفي في تلك الحقبة والقرون التالية لها حتى القرن الثالث عشر. وهو ما تدل عليه السمات المشتركة في الأعمال الفلسفية المصنفة في هذه المدة.

في هذا الضوء يمكن أن نلاحظ فترتين تتداخل إحداهما بالأخرى في هذا العصر، يطلق على الاولى منهما فترة «آباء الكنيسة» بينما يطلق على الثانية «الفلسفة المدرسية». وفيما يلي تعريف موجز بكل واحدة منهما:

أ ـ آباء الكنيسة:

تسمى الفترة الممتدة بين القرن الاول حتى القرن التاسع بفترة «الآباء». لان التفكير في هذه الفترة كان مقتصراً على آباء الكنيسة، الذين حاولوا ان يدافعوا عن الدين المسيحي ضد الغارات العنيفة التي شنها الفلاسفة الافلاطونيون المحدثون.[١]

وقد ظهر في هذه الفترة كلمنت الاسكندري (١٥٠ ـ ٢١٧ م) الذي اعتنق

---

(١) بدوي، د. عبد الرحمن. فلسفة العصور الوسطى. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩م، ص ١٥.

المسيحية منذ صباه، وحاول ان يرفع الايمان المسيحي الى مستوى المعرفة اليونانية اعتماداً على افلاطون وأرسطو والرواقية وفيلون، نظراً لرغبته في بناء فلسفة مسيحية لها نسقها الداخلي المحكم.

وتلميذه اوريجين (١٨٥ ـ ٢٥٣ م) الذي ترهب واسس مكتبة ومدرسة، ودافع عن المسيحية ضد سلسوس الذي طالب بفصلها عن اليهودية نظراً للخلاف الجوهري بين الديانتين. وقام بنشرة نقدية للعهد القديم وفسره تفسيراً رمزياً، وكتب عدة مؤلفات حاول التوفيق فيها بين المسيحية والفلسفة اليونانية خاصة الافلاطونية.(١)

القديس اوغسطين:

ان اعظم آباء الكنيسة على الاطلاق هو القديس أوغسطين(٣٥٤ ـ ٤٣٠م)، ذلك انه هو الذي اعطى المسيحية نسقها الكامل، ولم تزل الفلسفة بعده تستقي من أعماله، فان الفلاسفة الذين جاءوا من بعده اما اعادوا صياغة فلسفته او عدلوها بما اضافوا اليها من تأويلات وعناصر جديدة، وظلت فلسفته تسود الفكر الغربي والكنسي، وخاصة عند الفرنسيسكان، حتى مجيء (توما الاكويني)، فبدأت وقتئذ بالاضمحلال.(٢)

ولد اوغسطين في «طاغشت» من اعمال نوميديا «الجزائر اليوم»، ودرس في مدرسة هذه المدينة اولاً، ثم انتقل منها الى مدارس اخرى في قرطاجنة وروما وميلانو، ارتد عن المسيحية في صباه، وتنقل بين الثقافة اليونانية والثقافة

---

(١) حنفي، د.حسن. مقدمة في علم الاستغراب. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢، ص١٢٤.

(٢) المصدر السابق. ص ١٣٢.

المانوية والثقافة اللاتينية. اختلف الى محاضرات الاسقف امبروز (٣٣٣ ـ ٣٩٧م) وحلقات الافلاطونيين المحدثين.

كتب في اعترافاته سنة ٤٠٠ م: ان التعاليم الافلاطونية مهدت لاعتناقه المسيحية، وان الافلاطونية فلسفة بها كل المبادئ المسيحية ولم ير الفارق بين الأثنين الا بعد اعتناقه للمسيحية بزمن طويل.

جعل موضوع الايمان والعقل احد المحاور الرئيسة في حياته، فهو الذي وضع مبدأ «أؤمن كي أعقل» الذي استمر حتى القديس (انسلم) في القرن الحادي عشر. عاش راهبا كثير التنقل، يكتب ويراسل ويدخل في صراعات مع المانوية وغيرهم.[١]

ب ـ الفلسفة المدرسية:

تبدأ فترة الفلسفة المدرسية بالقرن التاسع وتتواصل الى القرن الخامس عشر تقريبا، اي حتى عصر النهضة. وانما تعرف هذه الفلسفة بالمدرسية لانها كانت تعلم في المدارس، وعلى هذا فان تسمية مدرسي تطلق على كل من يدرس في المدارس آنئذ، او من حصل جميع المعارف التي كانت تدرس في تلك المدارس. وهي مدارس كنسية تقام إما داخل الاديرة وهي مدارس رهبان، او خارج الاديرة وهي مدارس اسقفية لإعداد رجال الدين غير المترهبين.[٢]

امتداد الاوغسطينية:

تخطت الفلسفة المدرسية عدة مراحل، وقعت المرحلة الاولى منها ما بين القرن التاسع حتى القرن الثاني عشر، حيث ازدادت فيهذه الحقبة المدارس

---

(١) الحفني، د. عبد المنعم. الموسوعة الفلسفية. ص٧٥ ـ ٧٧.

(٢)بدوي، د. عبد الرحمن. فلسفة العصور الوسطى. ص ٤٣.

وانتظم التعليم، فشهد القرن التاسع نشاطاً واسعاً برز فيه (جون سكوت اريجين)، الا ان هذا النشاط انكمش في القرن العاشر بفعل بعض الاضطرابات، ثم استؤنف النشاط في القرن التالي.[1] وكانت البضاعة العلمية الاساسية للاّهوتيين المدرسيين هي الآثار التي تركها القديس اوغسطين وبعض الآراء الافلاطونية.

وكان القديس الايطالي انسلم (١٠٣٣ ـ ١١٠٩م) من أكبر الأسماء التي عرفتها هذه المرحلة، فقد اشتهر بدليله الانطولوجي على وجود الله، وجمع في مؤلفاته بين الايمان بالأناجيل والتصديق بفلسفة اوغسطين، ويقوم منهجه على تعقّل الايمان او كما يقول هو: «اني أؤمن كي أعقل».[2]

التوماوية:

تمخضت المرحلة الثانية عن ظهور اعظم فيلسوف لاهوتي في تاريخ الكنيسة، وهو القديس توما الاكويني(١٢٢٤ ـ ١٢٧٤ م) مؤسس الأرسطوطالية المسيحية، التي نقض بها المذهب الاوغسطيني، الذي ظل مهيمناً على الفلسفة الاوروبية عدة قرون.

ترك الاكويني ثمانية وتسعين كتاباً، يصل بعضها الى ثلاثة آلاف صحيفة.

نشأت حركة عقب وفاته تناوئ فلسفته وتتهمه، الا ان فلسفته التي اصبحت تسمى التوماوية تنامى أنصارها بالتدريج، حتى ان البابا اعلن في سنة ١٣١٨م أن التوماوية منحة الهية وأن الاكويني قديس. وقد وجد الكاثوليك في التوماوية

---

(١) كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط.بيروت:دار القلم، ١٩٧٩، ص٢.

(٢) الحفني، د. عبد المنعم. الموسوعة الفلسفية. ص ٧٠.

اسلحة فلسفية ينازلون بها الفلسفات الحديثة واللاأدرية.[١]

ج ـ الاسمية:

انتهت الفلسفة المدرسية في مرحلتها الاخيرة في القرن الرابع عشر الى ما يسمى بالاسمية، وهي تيار فلسفي اخذ في نقد المجردات وادعى أنها ليست إلا أسماء او الفاظاً جوفاء ، واهتم بالاعتماد على المشاهدة والتجربة، وقد بلغ النزاع بين الاسميين والواقعيين ذروته في هذه الفترة، وامتازت هذه المرحلة بظهور التصوف. وكان وليم اوف اوكام(١٢٩٥ ـ ١٣٤٩ م) من ابرز الفلاسفة الذين بشروا بالاسمية، فإنه كان من الفرنسيسكان ولكنه تحرر من فلسفتهم، بل ومن كل فلسفة مدرسية، وباشر نقد الفلسفة والعلم القديم، ودعا للفصل بينها وبين الدين، والفصل بين السلطتين الدينية والمدنية.

من هنا عده بعض الباحثين مؤسس الفكر الحديث، فان (جون لوك) تعرض للاحقة الكنيسة، ففي سنة ١٣٢٤ م استدعاه البابا بمدينة افينيون بفرنسا للتحقيق معه في تهم منافية للدين منسوبة اليه، واستمر التحقيق معه اربع سنوات.[٢]

افضت فلسفة الكنيسة المدرسية بالعقل الغربي الى الاسمية التي قادته الى الحسية وانكار كل شيء لا تناله الحواس الخمس، بما في ذلك الله تعالى وكل ما وراء الطبيعة.

لقد عمل آباء الكنيسة على تأويل الفكر الفلسفي في ضوء المعتقدات الكنسية

---

(١) المصدر السابق.

(٢) كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط. ص٤، ٢٣٥ ـ ٢٥٠.

المحرفة، واقتفى اثرهم اتباع الفلسفة المدرسية، فلم يستسغ العقل آراءهم، ولم تتسق هذه الآراء مع منطق الفطرة، فضلاً عن انها لم ترو ظمأ الوجدان، فتحرر العقل من تأويلاتها المبهمة وراح يفتش له عن نسق عَقدي آخر، لكنه ضل الطريق هذه المرة ايضاً فلم يهتدِ الى سواء السبيل، وراح يتخبط في ظلمات المادة بعيداً عن نور الله تعالى، بعد ان شوهت فلسفة الكنيسة عقيدة التوحيد الفطرية، وأحالتها الى مفاهيم محنطة ممسوخة لا تنسجم مع الفطرة.

٥ ـ عصر النهضة:

يحدد بعض الباحثين عصر النهضة على اساس انه حقبة من تاريخ أوروبا الغربية، تمتد من سنة ١٣٠٠ م الى سنة ١٦٠٠ م تقريباً، ومهما يكن تاريخ هذه الحقبة فانها تمثل حلقة الاتصال بين العصر الوسيط والعصور الحديثة، وهو العصر الذي اضحى بوابة لدخول أوروبا في حياتها الحديثة ومغادرتها نهائياً لتسلط الكنيسة.

وكانت النهضة بوصفها حركة فكرية إحيائية قد بدأت في ايطاليا ثم امتدت منها الى شتى انحاء اوروبا، ففي عصر النهضة بدأت حركة مزدوجة تتمثل في العودة الى التراث اليوناني والتحرر من الفلسفة الكنسية المدرسية، عَبْرَ إحياء ذلك التراث وتحقيقه وتفسيره تفسيراً يبتعد به عن النزعة التأويلية لفلسفة العصر الوسيط.

وفي الوقت نفسه بدأت في الانفصال عن التراث اليوناني كما تبلور ذلك تدريجياً في موقف مناهض لأرسطو، فانه بسبب اعادة قراءة التراث اليوناني، وازدهار العلوم الطبيعية والرياضيات، والتبشير بفلسفة (فرنسيس بيكون) التي تدعو الى الملاحظة والتجريب، ازدادت الانتقادات الموجهة لفلسفة أرسطو، فمثلا انتقد لورنزو (١٤٠٧ ــ ١٤٥٧ م) في ايطاليا فلسفة أرسطو الفاسدة،

كذلك انتقد بتريز (١٥٢٩ ــ ١٥٥٧ م) تناقضات أرسطو مستخلصاً ضرورة الإقلاع عن تدريس مصنفاته. اما كامبانيلا (١٥٦٨ ــ ١٦٣٩ م) فقد أبان عن نزعة افلاطونية وانتقد تصنيف أرسطو للكائنات. وفي فرنسا انتقد راموس (١٥١٥ ــ ١٥٧٢ م) فلسفة أرسطو في رسالته المقدمة بعنوان «كل ما قاله أرسطو وهم» وانتقد منطقه على وجه الخصوص لما فيه من تناقضات.[١]

فرنسيس بيكون اشد المناهضين لأرسطو:

ولد فرنسيس بيكون في سنة ١٥٦١م في احدى ضواحي لندن وتوفي سنة ١٦٢٦م، وهو الرائد الاول في الفلسفة الاوروبية للمنطق الاستقرائي، وواضع الاسس المنطقية للمذهب التجريبي، فان الاكتشافات العلمية كانت تجري عن طريق الصدفة او المحاولة والخطأ، حتى جاء بيكون فوضع اسس منهج البحث العلمي، الذي يقود الباحث الى اكتشاف القوانين الطبيعية لو ترسم خطواته بدقة.

لقد حاول بيكون التعويل على الطريقة الاستقرائية ونبذ الطريقة القياسية الموروثة من أرسطو. فقد كان من اكبر المناهضين لأرسطو، حيثُ ابرز نقائض المنطق الصوري، ودعا الى ضرورة الاعتماد على التجربة، لانه كانه يرى ان العلم الصحيح هو القائم على التجربة والملاحظة.[٢] وكان كتابه «الاورغانون الجديد» او «العلامات الصادقة لتأويل الطبيعة» الذي بدأ يعمل فيه منذ سنة ١٦٠٨م ثم عدَّل فيه ١٢ مرة، ونشره نشرة نهائية سنة ١٦٢٠م،[٣] من اهم

---

(١) سبيلا، محمد. فلسفة النهضة. في:الموسوعة الفلسفية العربية. بيروت:معهد الإنماء العربي، ١٩٨٨، مج٢: ق٢:ص ١٠٣٥.

(٢) المصدر السابق. ص ١٠٣٥ ــ ١٠٣٦.

(٣) بدوي، عبد الرحمن. موسوعة الفلسفة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤م، ج١، ص٣٩٤.

الاعمال التي فتحت الطريق لاصلاح العلوم باعتماد المنهج التجريبي. ومن طريف ما يؤثر عنه ان آخر عبارة خطها قلمه وهو على سرير الموت هي: «لقد نجحت التجربة نجاحاً عظيماً».

الكوجيتو الديكارتي والعقلانية الاوروبية:

ولد رينيه ديكارت في فرنسا سنة ١٥٩٦م وتوفي سنة ١٦٥٠ م، يعد رائد الفلسفة العقلانية في العصر الحديث، كان في الوقت نفسه رياضياً ممتازاً اذ ابتكر الهندسة التحليلية.

يرى بعض الباحثين ان الكوجيتو الديكارتي «انا افكر فانا اذن موجود» هو نقطة بداية الوعي الاوروبي العقلاني الحديث.

استهدفت فلسفة ديكارت تحقيق ثلاثة أمور:

١ ـ ايجاد علم يقيني فيه من اليقين بقدر ما في العلوم الرياضية، بدلاً من العلم الموروث من الفلسفة المدرسية.

٢ ـ تطبيق هذا العلم اليقيني تطبيقاً عملياً يمكّن الناس «من ان يصيروا بمثابة سادة ومالكين للطبيعة».

٣ ـ تحديد العلاقة بين هذا العلم وبين الموجود الاعلى أي الله، وذلك بايجاد ميتافيزيقا تتكفل بحل المشاكل القائمة بين الدين والعلم.

وتتحقق الغاية الاولى بايجاد منهج علمي دقيق، وهذا ما عرضه ديكارت في كتابه: «مقال في المنهج» و«قواعد لهداية العقل». ويقوم هذا المنهج على اربع قواعد، اهمها هي القاعدة الاولى التي تعبر عن الشك الذي سينعت بالشك الديكارتي و «الكوجيتو الديكارتي»، وهو ماغبر عنه ديكارت في التأمل الأول من تأملاته بقوله: «مضت عدة سنوات منذ ان لاحظت ان كثيراً من الاشياء الباطلة، كنت اعتقد ابان شبابي انها صحيحة، ولاحظت ان الشك يعتور كل ما

اقمته على اساس هذه الامور الباطلة، وانه لابد ان تأتي لحظة في حياتي اشعر فيها بان كل شيء يجب أن يقلب رأساً على عقب تماماً، وان ابدأ من اساس جديد اذا شئت ان اقرر شيئاً راسخاً وباقياً». ويستمر ديكارت في توكيد هذا الشك فيقول: «اني افترض اذن ان كل الامور التي اشاهدها هي باطلة، وأقنع نفسي بانه لم يوجد شيء مما تمثله لي ذاكرتي المليئة بالأكاذيب، واتصور انه لا يوجد عندي اي حسّ، واعتقد ان الجسم والشكل والامتداد والحركة والمكان ليست الا تخيلات من صنع عقلي، فماذا عسى ان يعدّ حقيقياً؟ ربما انه لاشيء في العالم يقيني. لكن من يدريني لعل هناك شيئاً مختلفاً عن تلك الاشياء التي حسبتها غير يقينية، شيئاً لا يمكن ابداً الشك فيه؟ الا يوجد اله او قوة اخرى تصنع في عقلي هذه الأفكار؟ يجب عليّ ان استنتج واتيقن ان هذه القضية (انا كائن، انا موجود) هي قضية صحيحة بالضرورة في كل مرة انطلق بها او اتصورها في عقلي».[1]

٦ ـ عصر التنوير:

التنوير تيار عقلي ظهر في الفلسفة الاوروبية وبلغت الدعوة اليه ذروتها في القرن الثامن عشر، اما نقطة بدايته فهي موضع خلاف بين مؤرخي الفلسفة، مثلما هو الموقف من تاريخ الافكار الذي يميل الباحثون فيه على الدوام الى التفتيش عن بدايات ترتد الى عصور تسبق تداول تلك الافكار وشيوعها في الوسط الثقافي.

ومهما يكن فالرأي الشائع والمألوف ان القرن الثامن عشر هو عصر

---

(١) المصدر السابق. ج ١: ص ٤٩١ ـ ٤٩٣.

التنوير، وهو عصر من صنع الفلاسفة. وقد تأثر التنوير بمفكرين عظيمين هما: لوك (١٦٣٢ ــ ١٧٠٤ م) ونيوتن (١٦٣٤ ــ ١٧٢٧ م) اللذين عارضا ديكارت.

بحث لوك في اصل الافكار في كتابه «محاولة في الادراك الانساني» فردها الى معطيات التجربة الحسية، فالنفس في الاصل كلوح مصقول لم ينقش فيه شيء، وان التجربة هي التي تنقش فيها المعاني والمبادئ جميعاً.

اما نيوتن فقد كان لمنهجه العلمي ولمكتشفاته اثر في فلاسفة التنوير، وكان اكتشافه للجاذبية مؤيداً للمذهب الآلي وموطداً للثقة في المنهج الرياضي.[١]

وكان ديدرو(١٧١٣ ـ ١٧٨٤م) قد اعلن عن رفض الميتافيزيقيا التقليدية وألح على تبني عقلانية المنهج العلمي، وكانت روح التنوير شديدة العداء للكنيسة، وللسلطة متمثلة بالدولة، وللخرافة والجهل والفقر، وغالى التنويريون في دعوتهم للعودة بالانسان الى الطبيعة حتى كان بعضهم من دعاة البدائية.[٢]

ويمكن التعرف على مجموعة سمات عامة لفلسفة التنوير في كل الاقطار الاوروبية، مثل اعتبار ان للعقل سلطاناً على كل شيء، وان العقل اساس النقل، وانه مقياس لصحة العقائد، واساس للعلم، ووسيلة للقضاء على الخرافة والجهل والخوف، واتجاه نحو العالم الحسي، فاصبح العقل والطبيعة اساسين للوحي القديم.[٣]

---

(١) وهبة، مراد. التنويرية. في: الموسوعة الفلسفية العربية. مج٢: ق١: ص٣٨٧ ـ ٤٠٠.

(٢) الحفني، د. عبد المنعم. الموسوعة الفلسفية. ص١٤٢ ـ ١٤٣.

(٣) حنفي، د. حسن.مقدمة في علم الاستغراب. ص٢٢٢.

٧ ـ عصر سيادة الفلسفة الألمانية:

تميزت الفلسفة الالمانية عن مثيلاتها في القارة الاوروبية منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر، بعد بروز الفيلسوف الالماني عمانوئيل كانت(١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م) الذي اصبح «اعظم فلاسفة العصر الحديث»[١] كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي، والفيلسوف الالماني الآخر فريدريك هيغل(١٧٧٠ ـ ١٨٣١م) الذي تلونت بديالكتيكه اوسع الفلسفات السياسية في العصر الحديث في فترة لاحقة، وهي «المادية الديالكتيكية» التي صاغها كارل ماركس(١٨١٨ ـ ١٨٨٣م) مؤسس الشيوعية.

لقد اتسمت الفلسفة الالمانية وقتئذ بسمات تميزها عن الفكر الفلسفي في عموم اوروبا، فبينما طغت بين الفلاسفة الانجليز النزعة التجريبية الحسية، تميزت الفلسفة الالمانية بنزعتها العقلية والروحية، وبالعودة الى الانا كنقطة ابتداء في البحث الفلسفي.

ومنذ ذلك التاريخ اصطبغت التجربة الفلسفية في المانيا بلون خاص نحا بها منحى آخر لا يتطابق مع ما عليه تيار الفلسفة خارج المانيا، وصارت بعض مقولات الفلاسفة الالمان ذات دور تأسيسي لغير واحد من الانساق الفلسفية الراهنة في فرنسا وبريطانيا بل وفي الغرب عامة.

عمانوئيل كانت:

ولد في بروسيا الشرقية «ألمانيا الشرقية» وتلقى تعليمه بالمدرسة الثانوية في المدينة، ثم بجامعاتها التي إصبح محاضراً فيها ثم أستاذاً ثم مديراً لها، وكانت حياته العقلية هي كل حياته، فلقد استمر يُدرِّس الفلسفة ٤٢ سنة، وعاش ٨٠ سنة قضاها كلها في مدينة واحدة لم يبرحها، وكانت حياته منظمة،

---

(١) بدوي، د. عبد الرحمن. موسوعة الفلسفة. ج٢: ص٢٦٩.

وكان اول فيلسوف يقضى حياته مدرساً للفلسفة.[1]

ويعد الفيلسوف كانت قمة عصر التنوير بلا منازع، وهو ما تلخصه مقالته التي نشرها سنة ١٧٨٤م بعنوان «جواب عن سؤال: ما هو التنوير؟» والتي جاء فيها: (التنوير هجرة الانسان عن اللارشد، واللارشد هو عجز الانسان عن الافادة من عقله من غير معونة من الآخرين. كما أن اللارشد سببه الانسان ذاته، هذا إذا لم يكن سببه نقصاً في العقل وانما نقصاً في التصميم والجرأة على استخدام العقل من غير معونة من الآخرين. كن جريئاً في استخدام عقلك، هذا هو شعار التنوير..انه يطيب لنا ان يكون الكتاب بديلاً عن عقلي، والكاهن بديلاً عن وعيي، والطبيب مرشداً لما ينبغي تناوله من طعام. وليس ثمة مبرر للتفكير اذا كان في مقدوري شراؤه، فالآخر كفيل بتوفير جهدي...

ان التنوير ليس بحاجة الى الحرية، وافضل الحريات خلواً من الضرر هي تلك التي تسمح بالاستخدام العام لعقل الانسان في جميع القضايا. وهنا قد أسمع أصواتاً تنادي قائلة: لا تفكر. يقول الضابط: لا تفكر بل تدرب! ويقول الممول: لاتفكر بل ادفع. ويقول الكاهن: لا تفكر بل آمن. ولكن ثمة سيد واحد في العالَم ينادي قائلاً: فكر كما تشاء وفيما تشاء ولكن أطِعْ.

ومعنى ذلك أن الحرية مقيدة. ولكن ما القيد الذي يعرقل التنوير؟ بل ما القيد الذي يقيد التنوير؟ جوابي على النحو الآتي: حرية الاستخدام العام للعقل. وهذه الحرية هي التي تنير البشر. أما الاستخدام الخالص فقد يكون مقيداً، ولكنه لن يكون مانعاً من تقدم التنوير. وأعني بالاستخدام العام للعقل استخدام الأديب لعقله بالنسبة الى القراء جميعاً، وأعني بالاستخدام الخاص

---

(١) الحفني، د. عبد المنعم. الموسوعة الفلسفية. ص٣٧٢.

استخدام الانسان لعقله في وظيفته المدنية)[1].

كتب عمانوئيل كانت عدة مؤلفات، من أشهرها: «نقد العقل الخالص أو النظري» (١٧٨١م)، «نقد العقل العملي» (١٧٨٨م)، «نقد الحكم» (١٧٩٠م)، «الدين في حدود العقل الخالص» (١٧٩٣م)، «ميتافيزيقيا الاخلاق» (١٧٩٧م) في جزأين، الأول هو: «المبادئ الميتافيزيقية للحق». والثاني: «المبادئ الميتافيزيقية للفضيلة».

فريدريك هيغل:

ولد هيغل بشتوتغارت في ألمانيا، وكان تلميذا لشلنغ مع انه كان يكبره بخمس سنوات. يعد من اعظم الفلاسفة تأثيرا في تاريخ الفلسفة الحديثة، اذ لا يمكن أن نفهم: الوجودية، والماركسية، والبراجماتية، والفلسفة التحليلية، والنزعة النقدية، من دون ان نفهم هيغل وتأثيره فيها جميعا بالسلب والايجاب.[2]

كتب عدة مؤلفات اتسم اسلوبه فيها بالتعقيد والابهام وكثرة استخدام المصطلحات، اولها: «فينومنولوجيا الذهن» (١٨٠٧م) وهو وصف للظواهر الذهنية وآثارها في حياة الانسان، «المنطق» في ثلاثة مجلدات (١٨١٢ ـــ ١٨١٦م) وهو عرض للمعاني الاساسية الميتافيزيقية والمنطقية، ولذلك صار حجر الزاوية في بناء مذهبه، بينما عالجت كتبه الأخرى اقسام المذهب، «موسوعة العلوم الفلسفية» (١٨١٧م)، «دروس في فلسفة الدين»، «تاريخ

---

(١) وهبة، مراد. التنويرية. في الموسوعة الفلسفية العربية. مج٢: ق١: ص ٣٩٨ ـ ٣٩٩.

(٢) الحفني، د. عبد المنعم. الموسوعة الفلسفية. ص ٥١١.

الفلسفة»، «فلسفة الجمال»، نُشرت الثلاثة الاخيرة بعد وفاته.[١]

٨ ـ القرن التاسع عشر:

لم يكن وضع الفلسفة الاوروبية في هذا القرن بمنأىً عن تأثير الافكار الفلسفية التي ولدت في أوروبا في القرن الثامن عشر نفياً او اثباتاً. فقد امتدت الفلسفة الكانتية لتهيمن على التفكير الفلسفي في القرن التاسع عشر، وتطبع التطورات اللاحقة في هذا القرن بمقولاتها الاساسية، وأضحت بمثابة المنبع الذي استقت منه تيارات الفكر الكبرى وقتئذ. ورغم ظهور اتجاه مضاد لاتجاهها في نهاية ذلك القرن، الا ان بعض المفكرين يستمرون في القرن العشرين في الخضوع لسلطانها.[٢]

مذاهب القرن التاسع عشر:

الاتجاه الذي اتسم به هذا القرن هو السعي لبناء نظم فلسفية، اي العمل على التأليف والتركيب بين الافكار، فخرجت مذاهب بعض الفلاسفة عبر مزج معطيات فلسفية سالفة. كما تأثرت المذاهب الفلسفية بالعلم مثلما نجد في المذهب المادي والوضعي.

ففي ألمانيا تبنى المادية فويرباخ (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢م)، ومولیشُط (١٨٢٢ ـ ١٨٩٣م)، وبوخنر (١٨٢٤ ـ ١٨٩٩م)، وكارل فوجت (١٨١٧ ـ ١٨٩٥م).

اما في فرنسا فقد اسس اوجست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧م) الفلسفة

---

(١) كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة الحديثة. القاهرة:دار المعارف، ص٢٧٤.

(٢) أ.م. بوشنسكي. الفلسفة المعاصرة في اوروبا. ترجمة: د. عزت قرني. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢، ص٢٨.

الوضعية، وتبعه جون استيوارت مل (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣م) في انجلترا، وارنست لاس (١٨٣٧ ـ ١٨٨٥م) ويودل (١٨٤٨ ـ ١٩١٤م) في المانيا. وقد رأى هؤلاء جميعا ان الفلسفة ليست إلا تجميعا لنتائج العلم.

وجرى تأييد المذهب المادي الوضعي تأييدا حاسما بمذهب تشالرز دارون (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢م) العالم الانجليزي الذي فسر تطور انواع الكائنات الحية في كتابه «في اصل الانواع بالانتخاب الطبيعي». وصارت فكرة التطور مذهبا شاملا عاما، وادت الى ظهور المذهب التطوري الذي دافع عنه توماس هنري هكسلي (١٨٢٥ ـ ١٨٩٥م)، وهربرت اسبنسر (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣م)، بينما نشره في مختلف طبقات القراء الالماني ارنست هيغل (١٨٣٤ ـ ١٩١٩م).

بالاضافة الى ذلك فان القرن التاسع عشر شهد اتجاها لاعقليا في الفلسفة الاوروبية يعارض المذهب العقلي الهيغلي، وممثل هذا الاتجاه الفيلسوف الالماني شوبنهور (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠م) الذي كان يرى ان المطلق ليس العقل بل ارادة عمياء ولا عقلية. والى جانب شوبنهور ظهر الفيلسوف الدانماركي كيركجارد (١٨١٣ ـ ١٨٥٥م) ليدفع الى مدى ابعد الهجوم على المذهب العقلي. وفي مرحلة تالية ظهر نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠م) الذي دعى لمراجعة كل القيم ونادى بعبادة الرجل العظيم.[1]

البراغماتية (الذرائعية):

ومن أبرز المذاهب التي ظهرت في القرن التاسع عشر البراغماتية أو الذرائعية Pragmatism وهي مشتقة من اللفظ اليوناني pragma ويعني العمل،

---

(١) المصدر السابق. ص٣٠ ـ ٣٤.

وقد هيمنت البراغماتية على الحياة العقلية مدة طويلة في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي فلسفة تتخذ من العمل مقياساً مطلقاً، وقد وردت هذه الفكرة للمرة الأولى في مقال للفيلسوف الأمريكي تشارلز ساندرز بيرس في سنة ١٨٧٨م بعنوان: «كيف نوضح أفكارنا». ولم تتضح أهمية هذا المقال إلاّ بعد أن كشف عنه وليم جيمس في محاضراته عن البراغماتية سنة ١٨٩٨م «المفاهيم الفلسفية والنتائج العملية».

واقترنت البراغماتية في الأذهان باسم وليم جيمس (١٨٤٣ ـ ١٩١٠م) وهو أكبر دعاتها في أمريكا، وأحد مؤسسي علم النفس الحديث، ويرى جيمس ان معيار صدق القضية هو نتائجها العملية، وليس مطابقتها للواقع، ومعيار الحقيقة هو نجاح الفكرة عملياً، فيقول: (الفكرة صادقة اذا كانت تعمل)، ويقول: (الفكرة صادقة اذا كانت لها نتائج عملية تقودنا إلى الموضوع المقصود بها ادراكه). ويتابع (القضية صادقة اذا كانت تعطينا أكبر كم من الرضا، بما في ذلك إرضاء الذوق... وان أهم خاصية للحقيقة هي التحقق العملي).

ويذهب الفيلسوف الامريكي الآخر «ديوي» الى ان تحديد مفهوم ما أي فكرة انما هو بأنها أداة فعل. ويقول: (النظرية أداة أو آلة للتأثير في التجربة وتبديلها، والمعرفة النظرية وسيلة للسيطرة على المواقف الشاذة، أو وسيلة لزيادة قيمة التجارب السابقة من حيث دلالاتها المباشرة).

وينجم عن ربط الحقيقة وصدق الفكرة بالنتائج العملية والرضا والمصلحة نسبية الحقيقة وتعددها، تبعاً لتنوع مصالح الأفراد. وهذا يعني ان البراغماتية تتعارض مع المذهب العقلي الذي يعتقد ان الحقيقة وصدق الفكرة مرهون بكشفها عن الواقع ومطابقتها للحقائق الخارجية. ويبدو ان البراغماتية تجسد أحدى تجليات الوعي الغربي الذي طغت فيه المصلحة المادية على كل شيء،

حتى أضحت الحقيقة في هذا الوعي تدور مدار المصلحة.

٩ ـ القرن العشرون:

اتسم النصف الاول من هذا القرن بغزارة الانتاج الفلسفي، ففي ايطاليا وحدها كان عدد المجلات الفلسفية المتخصصة لا يقل عن الثلاثين في عام ١٩٤٦م، كما ان قائمة غير كاملة للكتب الفلسفية، اصدرها المعهد الدولي للفلسفة اشتملت على اكثر من سبعة عشر ألفاً من المنشورات في النصف الاول من العام ١٩٣٨ م.

ويمارس الفلاسفة الغربيون في القرن العشرين طرائق التحليل أكثر من أية طريقة أخرى، مخالفين بذلك اتجاه الفلاسفة في القرن التاسع عشر الذي كان يعلو فيه التركيب والمزج على التحليل.

وقد تميزت هذه الحقبة بكثافة الاتصالات بين الفلاسفة من شتى الاتجاهات، وتعدد المؤتمرات الفلسفية الدولية واللقاءات ذات الموضوعات المتخصصة التي تتناول مذهباً بعينه او موضوعاً خاصاً.

كذلك أسست مجلات للمذاهب، فمثلاً ظهرت للتوماوية وحدها حوالي عشرين مجلة متخصصة.

من هنا يمكن القول ان هذه الفترة من اخصب فترات الانتاج الفلسفي في الغرب، وان عدداً كبيراً من فلاسفة القرن العشرين سوف يترك آثاراً دائمة في تاريخ الفكر الفلسفي.[1]

ومنذ بداية هذا القرن تبلورت بالتدريج بعض الاتجاهات والمناهج

---

(١) المصدر السابق.ص ٧٢ ـ ٧٦.

والمدارس التي سادت التفكير الفلسفي في الغرب، وتحول بعضها الى تيار واسع نفذ الى كافة مناشط الحياة الثقافية هناك، بل تجاوز حدود أوروبا متوغلاً في شعوب أخرى.

وفيما يلي اشارات سريعة الى ابرز تلك المناهج والمدارس والاتجاهات:

أ ـ المنطق الرياضي:

اهملت الفلسفة الاوروبية الحديثة المنطق الصوري حتى توارى في زوايا النسيان، فلم يكن بين الفلاسفة في أوروبا الحديثة إلاّ واحد هو «ليبنتز» كان منطقياً مرموقاً، اما الآخرون فكانوا يجهلون اسس المنطق الصوري.

وفي عام ١٨٤٧م ظهر كتابان في المنطق الرياضي الجديد، كل منهما مستقل عن الآخر، هما اول مانشر في ذلك، الاول للرياضي الانجليزي مورجان(١٨٠٦ ـ ١٨٧٨م)، والثاني لمواطنه الرياضي جورج بول (١٨١٥ ـ ١٨٦٤م). واستمر في الاتجاه نفسه ارنست شرودر(١٨٤١ ـ ١٩٠٢م)، وبيانو (١٨٥٨ ـ ١٩٣٢م)، وفريجه (١٨٤٨ ـ ١٩٢٥م) الذي كان منطقياً مرموقاً.

بيد ان هذا المنطق ظل مجهولاً عند معظم الفلاسفة، ولم تتجه الفلسفة الانجليزية للاهتمام به إلاّ بعد نشر برتراند رسل لكتابه «اسس الرياضيات» في عام ١٩٠٣م، وذلك إثر مقابلته مع الرياضي بيانو عام ١٩٠٠م. وفي ١٩١٠ ـ ١٩١٣م ظهر الكتاب الضخم «مبادئ الرياضيات» الذي اشترك في تأليفه رسل مع وايتهد، وهو المؤلف الذي اسرع من خطا تطور المنطق الرياضي.

وقد أثر المنطق الرياضي تأثيراً مزدوجاً على الفلسفة، فمن ناحية ظهر انه اداة دقيقة في تحليل المفاهيم والبراهين، وانه اداة يمكن تطبيقها على ميادين

أخرى غير الرياضيات. ومن ناحية أخرى أدى المنطق الرياضي الى إلقاء الضوء على مشكلات عتيقة، مثل مشكلة الثالث المرفوع وغيرها.[١]

ب ـ الظاهراتية (الفنومنولوجيا):

يقوم المنهج الفنومنولوجي في أساسه على تحليل جوهر المعطى أو الظاهرة. وهو يمثل الاتجاه الثاني بعد المنطق الرياضي الذي ظهر في الفكر الاوروبي وساهم في قطع الجسور مع اتجاهات القرن التاسع.

والاختلاف الرئيس بين هذا المنهج والمنطق الرياضي يتمثل في ان المنهج الفنومنولوجي لا يستخدم الاستنباط على الاطلاق، ولا يهتم إلاّ قليلاً باللغة، ولا يقوم بتحليل الوقائع التجريبية بل بتحليل الماهيات.[٢]

ومؤسس هذا المنهج هو ادموند هوسرل(١٨٥٩ ـ ١٩٣٨م) الذي كان قد درس الرياضيات والفلسفة في لايبتزيج وبرلين وفينا، قبل ان يصبح فيلسوفاً يطبع عصره بطابعه المنهجي الخاص. ولا يخلو فكر هوسرل من اللبس أحياناً والغموض أحياناً أخرى، لذلك قد لا يكون ممكناً تقديم عرضٍ موجزٍ يفصح عن تمام أبعاده.[٣]

ج ـ الوضعية المنطقية:

اسم أطلقه بلومبرج وفايجل عام ١٩٣١م على الأفكار الفلسفية الصادرة عن الجماعة التي أطلقت على نفسها «جماعة فينا». وقد أنشأت هذه الجماعة في أوائل العشرينات من القرن العشرين حلقةً للمناقشة غير رسمية بجامعة

---

(١) المصدر السابق.ص٤٤ ـ ٤٥.

(٢) المصدر السابق. ص٤٦ ـ ٤٧.

(٣) خوري، انطوان. الظاهراتية.في: الموسوعة الفلسفية العربية. مج٢:ق٢:ص٨٣٩.

فينا، يتزعمها موريس شليك(١٨٨٢ ـ ١٩٣٦م) أستاذ كرسي العلوم الاستقرائية في هذه الجامعة.[١]

ومن أعضاء هذه الجماعة البارزين رودلف كارناب(١٨٩١ ــ ١٩٧٠م)، وفردريك فايزمان، وكلاهما تعلم تعليماً رياضياً في بداية الامر، وكارل بوبر(١٩٠٢ ـ ١٩٩١م).

وانخرط في هذه الجماعة مجموعة من العلماء توزعت اهتماماتهم العلمية في عدة تخصصات، فمثلاً كان(هانزهان) و(كارل مينجر) و(كورت جودل) من علماء الرياضيات، بينما كان (أوتونيورات) عالم اجتماع، و(فكتور كرافت) مؤرخاً، و(فليكس كوفمان) رجل قانون، و(فيليب فرانك) استاذ فيزياء بجامعة براغ.

اما سبب لقاء هذه الجماعة في حلقة معرفية مشتركة، فيعود الى توحدها في هم مشترك بينها، يتمثل في الاهتمام بالمنهج كمدخل أساسي، والسعي لتأسيس الفلسفة العلمية أو التنظير للفلسفة علمياً من خلال ممارسة التحليل المنطقي، فضلاً عن السعي لتوحيد العلوم جميعاً.

والتأثير المباشر على فلسفة جماعة فينا جاء من كتابات هيوم، ومل، وارنست ماخ، وغيرهم، لكن التأثير الاكبر والاخطر جاء مباشرة من رسالة فتجنشتين(١٨٨٩ ــ ١٩٥١م) «رسالة منطقية فلسفية» التي صدرت بالالمانية عام ١٩٢١م، وترجمت الى الانكليزية عام ١٩٢٢م.

وفي عام ١٩٢٩م أصدرت جماعة فينا مؤلفاً بعنوان «حلقة فينا تصورها العلمي للعالم» أعلنت فيه عن أهدافها ومنهجها. وبعد ذلك بعام ابتاعت

---

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة. نقلها عن الانجليزية: فؤاد كامل، وجلال العشري، وعبدالرشيد صادق.بيروت: دار القلم، ص ٥٣٧

الجماعة صحيفة «حوليات الفلسفة» وأطلقت عليها اسما جديدا هو مجلة «المعرفة» التي اشرف على تحريرها (كارناب) و(رايشنباخ)، واخذت تنشر ابحاث الوضعية المنطقية.

وبعد اشتهار الوضعية المنطقية عالميا انفرط عقد جماعة فينا، ففي عام ١٩٣٠م صار كارناب استاذا بجامعة براغ، ورحل هربرت فايجل الى الولايات المتحدة، ومات هانزهان عام ١٩٣٤، وقتل شليك على يد أحد تلامذته عام ١٩٣٦م. ثم حضرت السلطات النازية نشاط الجماعة عام ١٩٣٨م، فتوزع بقية اعضائها بين أوروبا الغربية والولايات المتحدة، وأضحى كل عضو منهم يعمل بمفرده[1].

وينبغي الاشارة الى ان الفلاسفة البارزين في الوضعية المنطقية كلهم من الألمان، لكن بعد ان ذاعت دعوتها تجاوب معها بعض الفلاسفة في أوروبا والولايات المتحدة، خاصة في بريطانيا، فقد تبنى أفكارها (ألفريد جويز آير) الذي اشتهر بوضعه كتاب (اللغة والصدق والمنطق) في عام ١٩٢٦م، والذي كان من أكثر الكتب رواجا بين الناطقين بالانكليزية وأشدها تأثيرا في الفكر الفلسفي في بريطانيا، سار فيه على خطى رسل وفتجنشتاين وجماعة فينا، ولكنه خرج على الشكل العام للوضعية المنطقية وأدخل عليه بعض عناصر التراث التجريبي البريطاني عن طريق باركلي وهيوم.[2]

---

(١) محمد، ماهر عبدالقادر. الوضعية المنطقية.في: الموسوعة الفلسفية العربية. مج٢:ق٢: ص١٥٥٥ _ ١٥٥٦.

(٢) الحفني، د. عبد المنعم. الموسوعة الفلسفية. ص٧٩ _ ٨٠

د ـ الوجودية:

تطلق الوجودية على اتجاهات فلسفية متعددة، تتفق على أن الانسان هو الكائن الوحيد الذي يسبق وجودُه ماهيَّته، وان الانسان لا يمكن فهمه الا في المواقف التي يختارها لنفسه.

وتندرج في الوجودية اتجاهات يقول بعضها بوجودية مسيحية يمثلها كل من سورين كيركغارد(١٨١٣ ـ ١٨٥٥م)، وغبرييل مارسيل(١٨٨٩ ـ ١٩٧٣م)، ووجودية ملحدة يمثلها كل من مارتين هيدغر(١٨٨٩ ـ ١٩٧٦م)، وجان بول سارتر(١٩٠٥ ـ ١٩٨٠م)، أو وجودية فردانية نجدها عند كيركغارد وسارتر، ووجودية منطبعة بالماركسية كما عند هنري لوفيفر. وقيل بوجودية لاتنطوي تحت هذه التصنيفات كوجودية كارل ياسبرز(١٨٨٣ ـ ١٩٦٩م)، وموريس مرلوبونتي(١٩٠٨ ـ ١٩٦١)[١].

لقد كان للوجودية تأثير واسع على الثقافة والأدب والفنون، مثلما نلاحظ في روايات ومسرحيات سارتر، وألبير كامو، وسيمون دي بوفوار، وجان جينيه وغيرهم، وامتد تأثيرها على مظاهر الحياة الاجتماعية لاسيما لدى الشباب.

هـ ـ مدرسة فرانكفورت:

نشأت هذه المدرسة في جامعة فرانكفورت حول معهد البحث الاجتماعي الذي تأسس عام ١٩٢٣ م، وكان مؤسسوها أربعة من الفلاسفة وعلماء الاجتماع، وهم: ماكس هوركهايمر (١٨٥٩ ـ ١٩٧٣م) مؤسس معهد البحث الاجتماعي ومديره لمدة طويلة، وأدورنو(١٩٠٣ ـ ١٩٦٩م) الذي عمل أستاذاً في جامعة فرانكفورت، وماركوز (١٨٩٨ ـ ١٩٧٩م) الذي درس الفلسفة في برلين

---

(١) الهنا، غانم. الوجودية. في الموسوعة الفلسفية العربية. مج٢:ق٢: ص١٥٠٤.

وفريبورج وحاضر في جامعات كولومبيا وهارفارد، وكان أستاذاً للفلسفة والسياسة في جامعة براندايز، ثم اصبح استاذاً للفلسفة في جامعة كاليفورنيا بسان دييجو، وهابرماس (١٩٢٩م) الذي كان استاذاً للفلسفة وعلم الاجتماع في جامعة فرنكفورت ثم أصبح مديراً لمعهد ماكس بلانك في شتارنبرج.

أسس المعهد «مجلة البحث الاجتماعي» لنشر أبحاث هذا الفريق، فكانت الأبحاث تحقيقاً لمشروع مشترك، وهو تأسيس النظرية النقدية للعلوم الاجتماعية في صيغة برنامج مشترك، وهو يعادل في الفكر المعاصر المذهب في الفلسفة الحديثة.

كانت هذه المدرسة تعمل كفريق مشترك، اذ يأخذ هوركهايمر الموقف، ويقوم زملاؤه بالبحث: «بولوك» في الاقتصاد السياسي، و«فروم» في التحليل النفسي، و«لوفنتال» في النقد الأدبي، و«ماركوز» في الفلسفة، و«أدورنو» في الموسيقى خاصة وفي النقد الادبي والتحليل النفسي وعلم الاجتماع عامة.

أجرت مدرسة فرنكفورت مراجعة شاملة للوعي الاوروبي تكويناً وبنية، وأعادت النظر في أهم مذاهب الفلسفة الغربية وتياراتها، وقد بيَّنَ هوركهايمر وأدورنو حدود التنوير بأنه اعلى ما وصل اليه الوعي الأوروبي، وأعلنا نهايته.[١]

و ـ البنيوية:

بلغت البنيوية أو «البنائية» ذروة ذيوعها كاتجاه فكري فلسفي في الستينات من القرن العشرين، وبات مألوفاً بين المثقفين أن يُنظَر اليها كمذهب فلسفي

---

(١) حنفي، د. حسن. مقدمة في علم الاستغراب. ص٣٩٤ ـ ٣٩٩.

يتسم بالشمول ويهدف الى تقديم تفسير موحد لعدد واسع من قضايا الفكر والمعرفة، فقد امتدت الى ميادين متنوعة انبسطت على عدة مجالات، ففي مجال اللغويات نجد «جاكوبسون» و«شومسكي»، وفي التحليل النفسي نجد «لاكان»، وفي النقد الادبي «رولان بارت» الذي فتح عهداً جديداً في تفسير النصوص على أساس بنائي، وفي الفلسفة كان «ميشال فوكو» يبهر الجماهير بآرائه في كتابه «الكلمات والأشياء»، اما «التوسير» فقد كان يقرأ التراث الماركسي «رأس المال» قراءة بنائية جديدة، وكان عالم الانتربولوجيا «كلود ليفي شتراوس» يواصل جهوده الحثيثة في قراءة القرابة والأسطورة في المجتمعات التقليدية، هذه الجهود التي حققت مكانة بارزة للبنيوية بين المذاهب الفلسفية في النصف الثاني من القرن العشرين.(١)

وتعود الافكار الأساسية لهذا المذهب الى مؤسسها الاول السويسري فرديناند دي سوسير (١٨٥٧ ــ ١٩١٣م) الذي عمل على تحديد موضوع علم اللغة، وان كان بعضٌ يذهب الى ان مفهوم البنية وجد قبل سوسير في أعمال جان جاك روسو، وعمانوئيل كانت، وماركس، وفرويد، وغيرهم، بيد انه لم يصبح أداةً للتحليل وقاعدة لمنهج نظري معين إلا بعد عام ١٩٢٨م.

وأبرز ما تمتاز به البنيوية فلسفياً هو محاربتها للنزعة التجريبية من جهة، وللنزعة التاريخية من جهة أخرى، فهي تذهب الى أن العقل ينمو نمواً عضوياً بحيث تظل فيه صور هي أشبة بالنواة الثابتة، وان كنا نزيدها على الدوام توسيعاً وتعميقاً.

وبذلك تعتقد انها انتقلت بدراسة الانسان الى مرحلة العلم المنضبط،

---

(١) زكريا، د.فؤاد. آفاق الفلسفة. القاهرة: مكتبة مصر، ص ٢٨١ ــ ٢٨٢.

واوقفت النزعة التاريخية الطاغية، التي ترجع الى القرن الثامن عشر، وطغت في القرن التاسع عشر، وكانت لها امتدادات قوية في القرن العشرين، تلك النزعة التي تؤكد على وجود اتصال واستمرار تاريخي بين الظواهر، فالحاضر كامن في الماضي، والمستقبل كامن في الحاضر، فجاءت البنيوية بتصور آخر لا يقوم على أساس ان التقدم يعني تراكماً تدريجياً لمكتسبات يضاف الجديد منها الى القديم اضافة خارجية، وانما يقوم على اساس ان الأفكار الجديدة هي مجرد توسيع لأفكار سبق ظهورها من قبل، فالعقل الانساني لا يسير بطريقة جيولوجية، أي انه لا يضيف طبقة من المعرفة فوق طبقة أخرى، وانما يسير بطريقة عضوية، يعيد فيها تَمثُّل القديم بطريقة أصعب وأعقد، ويحتفظ فيها ببنائه القديم، وان كان يدرك خلال تطوره أن ذلك البناء الذي كان يعد صحيحاً صحة مطلقة في وقت مضى لا يمثل الا جانباً من الحقيقة، هو ذلك الجانب الذي كان عقلنا يستطيع بلوغه في ذلك الوقت.

بناء على ذلك يمكن القول ان طريق التقدم في نظر البنيوية يتمثل في ان كل تقدم يظل محتفظاً بالنواة المركزية، وان طريق المستقبل يمر بالماضي، وان طريق الوصول الى الغد يتم من خلال مراجعة ماكان تم بالامس. فالبذور القديمة موجودة دائماً، وكل مايفعله الانسان انه ينميها دائماً.[١]

ز ـ ما بعد البنيوية:

منذ بداية السبعينات في القرن العشرين ظهرت محاولات في أوروبا لبناء فلسفة جديدة تملأ الفراغ الفلسفي في الثلث الأخير من هذا القرن، بعد تراجع البنيويه وتزايد الأعمال النقدية لمقولاتها، فولدت الفلسفة التفكيكية كأقوى اتجاه فلسفي معاصر من بين عدة اتجاهات بعد هذه الفترة، وأصبحت هي

---

(١) المصدر السابق. ص ٢٧٨ ـ ٣٠٠.

السائدة في فرنسا، وانتشرت بعد ذلك في الولايات المتحدة واليابان.

ورائد هذه الفلسفة الفيلسوف الفرنسسي جاك دريدا(١٩٣٠) الذي بدأ بالظاهريات ثم ثنى بهيدغر، ثم تميز بعد ذلك بتحليلاته اللغوية الفلسفية الخاصة وأسس «الكلية الفلسفية» لممارسة الفلسفة التفكيكية كفريق.

وكان الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز (مات منتحراً سنة ١٩٩٦م) الذي جمع بين النقد الادبي والفلسفة من أشهر الممثلين لهذه المدرسة.

وتمثل التفكيكية آخر صرخة للوعي الاوروبي فهي ليست الحداثة بل ما بعد الحداثة، وليست البنيوية بل مابعد البنيوية، ويقوم منهجها على تحليل وتفكيك بنية العلوم الانسانية، فقد بدأت انطلاقة دريدا عام ١٩٦٧م عندما أصدر كتاباً بفرنسا نقض فيه الفكر الغربي منذ افلاطون في العصر اليوناني الى هيدغر وشتراوس في هذا العصر، وحاول تشريح أعمال الفلاسفة كيما ينقضها من داخلها، فصار كل فيلسوف ينقض مقولاته بأفكاره، من خلال تفكيك أعماله وقراءتها قراءة ما يحجبه الخطاب ويخفيه.

وعلى هذا يهتم دريدا بالبحث عن ألفاظ التفكيك في الخطاب وليس ألفاظ الربط، فهو يؤسس منطق الاختلاف وليس منطق الهوية، فالأجزاء لها الاولوية على الكل، والهدم قبل البناء.

وبالتالي تبدو فلسفته وكأنها مراجعة حساب الوعي الأوروبي لنفسه، ويذكر دريدا مصطلح «نهاية الزمان» ويكثر الاشارة للغرب، وكأن الغرب قد وصل الى نهايته دون مخلص جديد، فالفلسفة التفكيكية مراجعة الوعي الاوروبي لذاته، مفككاً نفسه بنفسه، ومنتهياً الى الدم، و«دق أجراس الموت»، كما جاء في كتاب دريدا.[1]

---

(١) حنفي، د.حسن. مقدمة في علم الاستغراب. ص٤٢٩ ـ ٤٣٤.

وظيفة الفلسفة

قبل الخوض في بيان وظيفة الفلسفة، نشير الى بعض المسائل التي تضيء الموقف إزاء الدور الذي تنهض به الفلسفة في الحياة العقلية للانسان.

التباس مفهوم الفلسفة:

أشيعت حول كلمة «الفلسفة» مداليل متنوعة أفضت الى تهم عديدة، فقد أضحت هذه الكلمة ملتبسة بمعاني سلبية وأفكار مثيرة منفرة، تتوثب أذهان عامة الناس حين سماعها، فيتبادر منها: انها شيء معقد، ومبهم، وغامض، وربما لانفع فيه، وهرطقة، وضياع للوقت والعمر، واستنزاف للجهود، واهدار للعقل، فيما لا طائل منه، حتى خيل لبعض ان كثرة قراءة الفلسفة ودراستها ربما تقود الى الهستيريا والجنون ـ كما تقول خرافات العجائز ـ .

تاريخ الاختلاف حول الفلسفة:

يرتد الاختلاف حول قيمة الفلسفة، والوظيفة العقلية التي يمكن أن تؤديها وجدوى الاستمرار بدراستها وقراءة مدوناتها، الى فترة مبكرة في تاريخ البشرية، فمنذ ظهور الحضارة، وبدايات تدوين الفكر الفلسفي، ذهب الناس مذاهب شتى، وتقاطعت آراؤهم حيال الفلسفة، فبينما حرص بعضهم على دراسة الفلسفة، وتبنى الدفاع عن الفلاسفة، عمد آخرون الى رفضها وتسفيه من يتعاطى دراستها.

وكان السجال متواصلا في هذا المضمار، وطالما تفاقم واشتد بمرور الزمان، خصوصا في الفترات التي تزدهر فيها الحياة العقلية، ويتصاعد الأفق الفكري للمجتمع، في مثل هذه الظروف يتسع الكلام حول الفلسفة، وينفذ الى

دوائر غير معنية بالفكر، فاذا هبط الحوار الى مثل هذه الدوائر، عادةً ما تشيع أخطاء كثيرة في تفسير الفلسفة وفهم مقولات الفلاسفة، حين يسعى كل شخص لتقويل الفلاسفة مالم يتفوهوا به، أو يقوم باجتزاء بعض مقولاتهم، واقتطاعها من نسق المنظومة الفلسفية واسقاط تفسير خاص عليها يتنافى مع ما تقوله تلك المنظومات، فتتعرض آراء الفلاسفة الى عمليات تأويل، يجري فيه مسخ وتشويه مقرف لها، وتُفرغ من تمام ما تكتنزه من دلالات ومفاهيم عميقة، وتُفضي منظومات الفلاسفة الى مجموعات عبارات هزيلة ساذجة.

القضايا الكبرى في الفكر قضايا فلسفية:

ان الاطلاع على التراث الفكري للحضارات السالفة، والذي وصلنا عبر الالواح الطينية وغيرها، يكشف لنا عن أن أعظم المشكلات المعرفية في تاريخ الفكر تعود الى قضايا فلسفية، مثلما نجد في قضية الالوهية، والمبدأ والمصير، وما يتوالد منها من رؤىً ومعتقدات ومقدسات وطقوس، ظلت تلازم الانسان في مختلف مراحل وأشكال حياته، مضافاً الى انها ليست من الاهتمامات الفكرية الخاصة بالفلاسفة أو رجال الدين، بل هي من المشاغل العقلية للبشرية بأسرها، فان كل انسان لابد ان تتشكل في ذهنه رؤية كونية ـ وان كانت ساذجة ـ عن الكون والانسان والحياة، مبدؤها ومآلها، ويحاول عقله دائماً تعميق هذه الرؤية عبر الاستعانة بتحصيل البراهين عليها، كما يسعى الى تجسيدها في أنماط سلوكه وعلاقاته بما حوله. فان سلوك الانسان يتكيف في اطار ما تحدده رؤيته الكونية، بما تنطوي عليه من تقرير طبيعة علاقته بالمبدإ الأول، وموقعه في الكون، والهدف من خلقه، ومصيره.

قوانين العلوم الطبيعية تنبثق من قوانين فلسفية:

ولدت القوانين العلمية جميعا في فضاء الاسس والمقولات التي كشف عنها وصاغها العقل الفلسفي، وهذه حقيقة لا يستطيع انكارها أشد خصوم الفلسفة، فان ما نادى به التجريبيون من استغناء العلوم الطبيعية عن الفلسفة، واعتماد العلوم على التجربة فقط، لايمكن قبوله، لان العلوم الطبيعية التي يريد التجريبيون اقامتها على اساس التجربة الخالصة، هي بنفسها تحتاج الى اصول عقلية اولية سابقة على التجارب، ذلك ان التجربة انما يقوم العالم بها في مختبره على جزئيات موضوعية محدودة، فيضع نظرية لتفسير الظواهر التي كشفتها التجربة في المختبر، وتعليلها بسبب واحد مشترك، كالنظرية القائلة بان سبب الحرارة هو الحركة، استنادا الى عدة تجارب فسرت بذلك، ومن حقنا على العالم الطبيعي ان نسأله عن كيفية اعطائه للنظرية بصفة قانون كلي ينطبق على جميع الظروف المماثلة لظروف التجربة، مع أن التجربة لم تقع إلا على عدة اشياء خاصة، أفليس هذا التعميم يستند على قاعدة، وهي ان الظروف المتماثلة والاشياء المتشابهة في النوع والحقيقة يجب ان تشترك في القوانين والنواميس؟ وهنا نتساءل مرة اخرى عن هذه القاعدة، كيف توصل اليها العقل ؟ ولا يمكن للتجريبيين هنا ان يزعموا انها قاعدة تجريبية، بل يجب ان تكون من المعارف العقلية السابقة على التجربة، لانها لو كانت مستندة الى تجربة، فهذه التجربة التي ترتكز عليها القاعدة، هي أيضا لا تتناول بدورها الا موارد خاصة، فكيف ركزت على اساسها قاعدة عامة؟ فبناء قاعدة عامة وقانون كلي في ضوء تجربة واحدة أو عدة تجارب لايمكن ان يتم الا بعد التسليم بمعارف عقلية سابقة.

وبهذا يتضح ان جميع النظريات التجريبية في العلوم الطبيعية ترتكز على

عدة معارف عقلية لا تخضع للتجربة، بل يؤمن بها العقل ايماناً مباشراً، وهي:

أولاً: مبدأ العلية، بمعنى امتناع الصدفة، ذلك ان الصدفة لوكانت جائزة لما أمكن للعالم الطبيعي ان يصل الى تعليل مشترك للظواهر المتعددة التي ظهرت في تجاربه.

ثانياً: مبدأ الانسجام بين العلة والمعلول، الذي يقرر ان الامور المتماثلة في الحقيقة لا بد أن تكون مستندة الى علة مشتركة.

ثالثاً: مبدأ عدم التناقض، الحاكم باستحالة صدق النفي والإثبات معاً.(١)

على ان الفلسفة كما كانت بالامس علم العلوم، فانها اليوم مصدر الهام البحث العلمي في حقل الطبيعة، ذلك ان القوانين العقلية التي يتكفل بها البحث الفلسفي لا يمكن ان تستغني عنها أية محاولة للبحث العلمي، فهي تؤمن للباحث الادوات المعرفية اللازمة في بحثه، وبعبارة اخرى انها تمثل الاطار المرجعي النظري الذي لاتنتظم أية عملية للتفكير والبحث بدونه.

الفلسفة حاجة عقلية:

اقترن ظهور التفلسف بوجود الكائن العاقل على الارض، ذلك ان العاقل بطبيعته يندهش باستمرار اذا ما أثاره شيء او موقف او مشكلة، وكل مافي العالم يدعوه للدهشة، فيثير استفهامات وأسئلة متنوعة، تتناسل عنها دائماً استفهامات أخرى، وتثوي وراءها مجهولات شتى، لاتجد الاجابات القاطعة عليها أبداً حالما توجد. غير ان العقل يتفاعل فيفتش عن مفاهيم، ويسعى

---

(١) الصدر، الشهيد محمد باقر. فلسفتنا. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٠، ص٨٢ ـ ٨٣.

لاستكشاف رؤى، توافي تلك الأسئلة باجابات تُخرِج الانسان من دائرة المجهول، وتنير له شيئاً مما يحيط به، وتتيح له الاقتراب نحو الحقيقة، وتفضي به في نهاية المطاف الى ابصار الحقيقة كما هي. فيستلهم عقله وعياً بالوجود، والمبدأ، والمصير، ومركز الانسان في الكون، وليست الفلسفة إلاّ وعي العقل بهذه القضايا الكبرى، وافصاحه عن أسرار الوجود العظمى، وتشخيصه لموقع الانسان، وبهذا الوعي ينجو الانسان من حالة الاغتراب في هذا العالم، لان شعوره بانه جزء من عالم الموجودات، وهي بمجموعها متماثلة بالوجود، ينتشله من حالة الاغتراب.

مَنْ هو الفيلسوف؟

ان وعي الواقع، واستكناه أسراره، والتأمل في نسق القوانين الناظمة له، نحو من التفلسف، لكن ليس كل ألوان الوعي والادراك فلسفة، ذلك ان الفيلسوف هو مَن يؤصِّل مقولات، ويبدع نظريات، ويُعنى بصياغة منهج تنتظم في إطاره عملية التفكير، كيما يوجِّه العقل لسبر أغوار الواقع، والتعرف على حدود العالم وتخومه وآفاقه، واستجلاء حقيقة الوجود على ما هو عليه، أو بما هو موجود ـ بحسب تعبير الحكماء ـ .

في هذا الضوء يصبح الفيلسوف أعظم مكتشف يعمل على رصد الوجود، وتحديد مدياته الحقيقية، ونفي جميع ما يغلّف الحقيقة من أوهام زائفة. وبذلك لا تغدو الفلسفة الا عبارة عن الوعي الايجابي بالعالم، هذا الوعي الذي يحكي تمام الابعاد الحقيقية للعالم، وبتعبير الحكماء (صيرورة الانسان عالماً عقلياً،

مضاهياً للعالم العيني)[1]، وتحريره مما يكتسي عقله من مفاهيم موهومة.

الفلسفة مظهر الرقي الحضاري:

ان لحظة ولادة الفلسفة في تاريخ الوعي البشري، هي لحظة تألق وتسامي العقل، باعتبارها تجسيداً مكثفاً ومعمقاً للوعي الكوني، مضافاً الى انها تؤرخ لاخصب منجز معرفي في التاريخ. من هنا يمكن القول بأن المعيار والمظهر الذي يتجلى به الرقي الحضاري في حياة أية أمة من الامم هو ازدهار التفكير الفلسفي لديها، وبوسعنا ان ندلل على ذلك عبر استقراء سريع لمسار الحضارة الانسانية، فقد تميزت الحضارة اليونانية على سواها من الحضارات المتاخمة لها، حتى صارت من ابرز الحضارات التيعاشت قبل الميلاد، وعُرِف عن هذه الحضارة تعاطي رجال الفكر فيها للفلسفة بشكل واسع، بحيث كان الموروث الفلسفي هو الميراث الاعظم الذي خلفته، وهو أخصب ميراث فلسفي مدون يصلنا من عصور ماقبل الميلاد. ومن المعروف ان معطيات الحضارة اليونانية منوطة بالانجاز الفلسفي للفلاسفة اليونان.

كذلك خلّفت الحضارة الإسلامية ميراثاً فلسفياً هائلاً، وكانت لحظات ازدهار التفكير الفلسفي، هي لحظات صعود هذه الحضارة، ذلك ان سيادة المنحى العقلي وتألق العقلانية، واكبه دوماً تطور واسع شمل حقول الحياة الإسلامية بأسرها، مثلما نرى ذلك في القرن الرابع الهجري.

---

(١) السبزواري، ملا هادي. شرح غرر الفرائد (شرح المنظومة). باهتمام: مهدي محقق، وتوشي هيكو ايزوتسو. طهران: ١٩٨٢م، ص ٣٨.

الفلسفة تؤسس للنهضة:

في الحضارة الاوروبية الحديثة تبدو هذه المسألة بصورة جلية، فقد مهَّدَ لدخولِ أوروبا عصر النهضة قبل حوالي خمسة قرون، ولادة تيار فلسفي عميق، تبادلَ الادوار فيه فلاسفة بارزون، من امثال فرنسيس بيكون(١٥٦١ ــ ١٦٢٦م)، ورينيه ديكارت (١٥٩٥ ـ ١٦٥٠م).

وعلى هذا لم نجد أحداً ممن أرخوا لأوروبا عصر النهضة، يغفل الدور العظيم الذي اضطلع به هؤلاء الفلاسفة، في إرساء الاسس المعرفية الضرورية لولوج العقل الأوروبي عصر الاكتشافات والاختراعات، ومن ثم حدوث الثورة الصناعية.

لقد ظل العقل الغربي حبيس مجموعة مفاهيم ومقولات خاطئة، أعاقت وعيه وعطلت وظيفته قروناً عديدة، حتى اذا جاء هؤلاء الفلاسفة حطموا تلك المفاهيم واطلقوا العقل من أغلاله، فأعادوا للتفكير الفلسفي مهمته في ترشيد حركة الوعي، من خلال المنهج الجديد الذي بشروا به. ويعود لهذا المنهج الذي أثمرته الجهود الفلسفية لفلاسفة عصر النهضة، الأثر الاساسي في زحزحة المفاهيم القدرية التعطيلية التي فرضتها الكنيسة على العقل الغربي، وظلت تعيق هذا العقل ما يناهز ألف سنة. واستطاع الانسان الاوروبي بفضل الاستعانة بالمنهج الجديد ان يحقق فتوحاته العلمية المهمة في الطبيعة، وأن يؤسس نهضته التقنية التي اعتمد عليها في بسط نفوذه على المعمورة.

على ان كل ذلك ما كان يحدث لو لم يُمهِّد له الوعي الفلسفي، ليسود الحياة الفكرية تيار يشيد بدور العقل، ويتخذ التفكير الفلسفي صنعة له. وهذا ما أفصح عنه ديكارت بقوله: (ان الفلسفة وحدها هي التي تميزنا من الاقوام المتوحشين والهمجيين، وانما تقاس حضارة الامة وثقافتها بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها، ولذلك فان أجلَّ نعمة ينعم الله بها على بلد من

البلاد، هي ان يمنحه فلاسفة حقيقيين)[١].

تأسيساً على ماسبق يمكن القول ان نمو عدد الفلاسفة في حياة أية أمة، وشيوع التفكير الفلسفي، علامة نهوض الامة، ذلك ان النهضة دائماً تتأسس على وعي فلسفي مستنير، لان تغيير العالَم انما يجري عبر تغيير وعي الناس، وتحول أفكارهم ومفاهيمهم، وهذا ما تتكفل به الفلسفة.

الوظيفة التحليلية النقدية للفلسفة:

تتولى الفلسفة الكشف، والتحليل، والتفسير، فهي تحكي لنا عما هو كائن، فيما تنفي ما سواه، مما يثوي في الذهن من أوهام وخرافات، تحول بينه وبين بلوغ الحقيقة، وتعيقه عن الخلق والابداع. ان الفلسفة تسبغ على الذهن نزعة تحليلية نقدية، تطهره من كافة العناصر التي تُفسد التفكير المستقيم، وتمنحه أدوات تتوكأ عليها كل عملية تفكير مبرهنة. ويعتبر توليد الفلسفة لهذه الادوات من مهامها التحليلية النقدية الأساسية، لانه لما كانت الوظيفة الكبرى للفلسفة هي اكتشاف الواقع وادراكه كما هو، والتعرف على الحقيقة بتمام أبعادها، والحقيقة عادة ما تغلفها حُجُب موهومة، يصطنعها جهل الانسان، من هنا تبدو الاهمية البالغة للأدوات النقدية التي تنتجها الفلسفة، فبواسطتها يجري تحطيم الحُجُب، التي تتسبب في نشوء الوعي الزائف بالحقيقة، وادراك الحقيقة كما هي.

غير ان حاكمية العقل في كافة مناشط الحياة اذا أريد لها أن تتحقق فيجب أن يسود النقد الحياة، ذلك ان النقد هو الوقود اللازم لكل منحى عقلاني في التفكير. والنقد أحد ابرز وظائف الفلسفة القديمة، فان الفيلسوف هو المفكر الذي يقول لنا

---

(١) ديكارت. مبادئ الفلسفة. ترجمة: عثمان أمين. القاهرة: ١٩٦٠م، ص ٤٨.

ما لا يقوله غيره، بمعنى انه يرينا ما ألفناه وتلقيناه بالقبول والتسالم، وحسبناه هو الحقيقة، انه ليس كما يخيل لنا، وانما هو وهم التبس علينا إدراكه، بعد ان ارتدى ثياب الحقيقة، فاشتبه بها، ومن ثم طمسها فحل محلها، فيجيء الفيلسوف ليكشف لنا ماجرى طمسه من الحقيقة، لانه يستطيع أن يخترق برؤيته الاعماق، ويسبر غور الواقع، ويستجلي أسراره، فيرينا مالا نقوى على رؤيته، بأدواتنا وطريقتنا المبسطة التي طالما اعتمدناها في معاينة الواقع.

الفلسفة والحقائق الالهية:

ان الوظيفة الاهم للفلسفة هي ايصال الانسان الى الحقائق الالهية، عبر تزويده بما يلزم عملية الاستدلال على ماوراء الطبيعة، والبرهنة على التوحيد، وترسيخ هذه العقيدة، بنحو تصير معه هي المحور الذي تنبثق عنه تمام رؤى الانسان ومفاهيمه عن الكون والحياة، ويصدر سلوكه في اطار ما تهديه هذه العقيدة، فيسري التوحيد في كافة أبعاد حياته، لأن وعيه عن العالم سيصاغ في فضاء عقيدة التوحيد، وكذا سلوكه سينتظم طبقا لما تمليه هذه العقيدة، فتكون ـ حسب تعبير العلامة الطباطبائي ـ (كل قضية علمية كانت أو عملية في الاسلام هي «التوحيد»، قد تلبس بلباسها، وظهر في زيها، وتنزل في منزلها، فبالتحليل ترجع كل مسألة وقضية الى «التوحيد»، وبالتركيب يصيران شيئا واحدا، لامجال للتجزئة ولا للتفريق بينهما).[1]

على ان الاسئلة الكبرى التي تواجه الوعي البشري تجد اجاباتها لدى الفلسفة، ولولاها لظل الانسان في حيرة وتيه يتخبط خبط عشواء، لايدري من

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين. علي والفلسفة الالهية. طهران: مؤسسة البعثة، ١٤٠٢هـ، ص١٣.

أين أتى والى أين سيؤول فيما بعد، ولايدري شيئاً عن كنه العالم حوله. فتتولى الفلسفة تزويده بما يهدي عقله الى المبدأ والمعاد، وتقوده في نهاية المطاف الى نيل الحقائق الالهية، فيتطابق ما يدعو اليه الدين الحق مع ما تؤديه الفلسفة، لأن (الدين لايدعو الانسان الا الى نيل الحقائق الالهية بشعوره الاستدلالي، الذي جُهِّز به، وهذا هو بالذات مايُعَبر عنه بـ «الفلسفة الالهية»، فكيف صح ـ بعد هذا ـ الفصل بين الدين الالهي وبين الفلسفة الالهية، مع انهما شيء واحد، لاتعدد فيه، ولا اختلاف).[1]

---

(١) المصدر السابق. ص١٣.

الفلسفة الإسلامية

الفلسفة هي الوعي العقلي بالعالم، المطابق للعالم تطابقاً تاماً، بمعنى (صيرورة الانسان عالَماً عقلياً مضاهياً للعالَم العيني)[1] حسب تعبير السبزواري، وتحرير الانسان مما يكتسي تفكيره من أوهام وخيالات، فقد يخال الانسان ماليس بموجود موجوداً، وما ليس بحقيقة حقيقة، فيظل أسير ما أوحاه له خياله من انه حقيقة، بينما هو ليس بحقيقة، ويقوده ذلك الى جملة مشكلات نظرية وعملية تؤدي الى انحطاط منظومة معارفه وشقائه فيما بعد، ولا تقف المسألة عند شقاء الفرد، بل تتعداه الى شقاء المجتمع الذي يعيش فيه، عندما تضطرب حياته العقلية بما يسودها من أوهام، وتؤول بنيته الاجتماعية الى التداعي، وتتبعثر امكاناته الحياتية فيما لاينفعه، وتتشتت طاقاته، بعد غياب وعيه، وتعطل عقله عن التفكير المستقيم. فلا يقدر على بناء نهضة، وابداع مقومات حضارة سليمة، بعد ذوبان قدراته وامكاناته، فيتلاشى دوره، ويضمحل إسهامه في رفد تطور المعارف البشرية، ويخرج المجتمع عندئذ من نسق الحركة التاريخية، ويتهمش دوره في الحياة. فتجيء الفلسفة لتحمي معطيات العقل البشري، ومكاسب التجربة الانسانية، من الانهيار، لأن الفلسفة تؤمِّن للعقل وعياً ايجابياً عميقاً ازاء الوجود، يخترق معه العقل مايحول بينه وبين ادراك الموجودات على حقيقتها، ويتغلب على الوعي الزائف، الذي يحجبه عن رؤية الواقع كما هو، ذلك ان الفلسفة ـ كما يقول صدر المتألهين الشيرازي ـ تعني (استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ماهي عليها، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين، لا أخذاً بالظن والتقليد، بقدر الوسع

---

(١) السبزواري. شرح غرر الفوائد. تحقيق : مهدي المحقق. ص: ٢٨.

الانساني، وان شئت قلت نظم العالم نظماً عقلياً، على حسب الطاقة البشرية).[١] وكذلك يفصح عن غايتها بأنها: (انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه، وصيرورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني... وهذا الفن من الحكمة، هو المطلوب لسيد الرسل المسؤول في دعائه صلى الله عليه وآله الى ربه، حيثُ قال: (ربِّ أرنا الأشياء كما هي).[٢]

مسائل الفلسفة الإسلامية:

ان المحور الاساس لمسائل الفلسفة الإسلامية هو «الموجود»، والموجود في الفلسفة كـ «بدن الانسان بالنسبة الى الطب» ، و «العدد» بالنسبة الى الحساب، و «المقدار» بالنسبة الى الهندسة. وبتعبير آخر ان موضوع الفلسفة هو «الموجود بما هو موجود» وجميع مباحث الفلسفة تدور حول الوجود. ويعني قيد (بما هو موجود) دراسة الاحكام العامة للموجود، والبحث عن الحيثيات المشتركة، وليس الاحكام الخاصة بموجود معين، والحيثيات المختصة له، أي البحث عن أحوال وعوارض الموجود العام غير المقيد بخصوصية يكون بها موجوداً خاصاً.

وفيما يلي تلخيص سريع لمسائل الفلسفة الإسلامية، التي تتمحور حول الوجود:

١ ـ مسائل ترتبط بالوجود، وبالامرين المقابلين له، وهما الماهية والعدم:

فانه وان كانت الواقعية للوجود فحسب، وليس هناك شيء في الواقع والعالم الخارجي العيني سوى الوجود غير أن الذهن البشري يصطنع مفهومين آخرين في مقابل الوجود، الأول: العدم، والآخر: الماهيّة.

---

(١) الأسفار الأربعة. ج١: ص٢٠.

(٢) المصدر السابق ص٢١.

وهنـاك مسـائل عديـدة في الفلسـفة يكـون محـور البحـث فيـها «الوجـود والماهيـة»، مثل مسألة (أصالـة الوجـود واعتبارية الماهيّـة) فيمـا يكـون محـور البحث في مسائل أخرى «الوجود والعدم»، مثل مسألة امتناع إعادة المعدوم.

٢ ـ مسائل ترتبط بأقسام الوجود:

تقع تحت الوجود عدة أقسام، تكون كالأنواع بالنسبة للوجود، ومن ذلك: تقسيم الوجود الى عيني وذهـني، وتقسيمه الى واجب وممكن، والى حادث وقديم، والى ثابت ومتغير، والى واحد وكثير، والى ما بالقوة وما بالفعل، وهذه بمجموعها تقسيمات أولية للوجود، تعرض على الوجود من حيثُ هو موجود، بينما هناك تقسيمات أخرى للوجود مثل انقسامه الى اسود وابيض، والى كبير وصغير، ومساوي وغير مساوي، وطويل وقصير ... ونظير ذلك، فانها ليست تقسيمات للموجود بما هو موجود، وانما هي انقسامات للموجود بما هو موجود مختص، فان تقسيمه الى كبير وصغير بما هو جسم، وتقسيمه الى مساوٍ وغير مساوٍ بما هو كم... والخ.

٣ ـ مسائل ترتبط بالقوانين العامة الحاكمة على الوجود:

وهي نظير: قانون العلية، السنخية بين العلة والمعلول، التقدّم والتأخّر والمعيّة في مراتب الوجود.

٤ ـ مسائل ترتبط باثبات مراتب وطبقات الوجود أو عوالم الوجود:

يعتقد الحكماء المسلمون بتعدد طبقات الوجود، حيثُ أنهاها المشهور منهم الى اربعة عوالم كلية أو أربع نشآت، وهي:

أ ـ عالم الطبيعة أو الناسوت:

وهو عالم المادة، والحركة، والزمان والمكان، وبكلمة أخرى هو عالم الطبيعة والمحسوسات أو عالم الدنيا.

ب ـ عالم المثال أو الملكوت:

وهو أعلى مرتبة من عالم الطبيعة، لأنه عالم مجرد من المادة، لاتطرأ عليه الحركة والتغيير والزمان، لكن فيه صور المادة وأبعادها.

ج ـ عالم العقول أو الجبروت:

وهو عالم المعنى، ويقع فوق عالم الملكوت في رتبته، وهو مجرد من الصور والاشباح والمادة.

د ـ عالم الاله أو اللاهوت:

وهو عالم الالهية والأحدية.(١)

وذهب الحكماء الى ان لكل شيء موجود في العالم الطبيعي وجودات أخر في العوالم الثلاثة السابقة عليه، من عالم المثال، وعالم العقل، وعالم الإله، يعني ان لكل شيء طبيعي وجوداً مثالياً يشاهد بصورته المثالية، ووجوداً عقلياً ينال بحقيقته، ووجوداً إلهياً، إذ الإله هو بسيط الحقيقة، وهو كل الاشياء، وليس بشيء منها.(٢)

٥ ـ مسائل ترتبط بالعلاقة بين عالم الطبيعة والعوالم الثلاثة الاخرى الأعلى منه:

وهي المسائل التي ترتبط بالقوس النزولي من الباري تعالى الى الطبيعة، والقوس الصعودي من الطبيعة الى العوالم الأعلى. وهذا ما نراه بوضوح في بحث مسألة «المعاد» في مدرسة الحكمة المتعالية(٣).

---

(١) مطهري، مرتضى. آشنائي با علوم اسلامي. ج١: ص ١٨٩ ـ ١٩١.

(٢) جوادي آملي. أسرار الصلاة. ص٣.

(٣) مطهري. المصدر السابق. ص ١٩١ ـ ١٩٢.

مصادر إلهام التفكير الفلسفي في الاسلام

دأب بعض الباحثين في تاريخ الفلسفة الإسلامية على انكار وجود علاقة بين الدين والفلسفة، فسعوا الى البحث عن مصادر أخرى للحياة العقلية بتمام ابعادها لدى المسلمين خارج اطار الدين الاسلامي، ولم يتنبهوا ــ كما يقول العلامة الطباطبائي ــ الى: (أن الدين لايدعو الانسان إلاّ الى نيل الحقائق الالهية بشعوره الاستدلالي، الذي جُهز به، وهذا هو بالذات ما يعبر عنه بـ «الفلسفة الالهية»، فكيف صح بعد هذا الفصل بين الدين الالهي وبين الفلسفة الالهية، مع أنهما شيء واحد، لاتعدد فيه، ولا اختلاف؟ فلا قيمة إذاً لما أصرَّ عليه جمع من الباحثين الاوربيين واستحسنه آخرون من المسلمين، من أن الدين يقابل الفلسفة، وانهما معاً يقابلان العلم المعتمد على الحس والتجربة .. . فدع عنك هذه الأقاويل وتيقن أن الدين لايدعو إلاّ إلى الفلسفة الالهية، وهي الحصول على المعارف الالهية عن حجة).[1]

منابع الحياة العقلية عند المسلمين

يفتش غير واحد من الباحثين الغربيين عن جذور المنحى العقلي في الاسلام في آثار أمم وحضارات أخرى، ولذا اهتموا بالتنقيب عن النظائر والامثال والاشارات فيما وصلنا من كتابات مدرسة اثينا أو الاسكندرية، أو النصوص الهندية والفارسية القديمة، فيتأولون قراءتها في اطار هذه الرؤية، كيما يحيلوا ما أنجزه العقل المسلم عبر مئات السنين الى أصول خارج فضاء

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين. علي والفلسفه الالهية. طهران: مؤسسة البعثة، ١٤٠٢هـ، ص ١٣ ـ ١٥.

الحضارة الإسلامية، ولا تبقى وظيفة للعقل المسلم عندئذ سوى النقل والاقتباس.

فالفلسفة الإسلامية ـ كما يقولون ـ ظلت (على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الاغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرُّباً لمعارف السابقين، لا ابتكاراً، ولم تتميز تميُّزاً يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجِّلها لها .. . ونكاد لانستطيع أن نقول ان هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة، ولكن كان في الاسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردّوا أنفسهم عن التفلسف .. . ولندع الآن رد كل فكرة من أفكارهم الى أصلها الذي انحدرت منه تاركين هذا المبحث قائماً بذاته).[١]

لقد أضحت هذه الرؤية فيما بعد سلطة مرجعية لم ينفك من أسرها الكثير من الباحثين الغربيين في تاريخ الفلسفة الإسلامية، وحجبتهم عن التعرف على الروافد الأصيلة التي انبثق منها المعقول الاسلامي، فلم يسع هؤلاء لتدبر آيات القرآن الكريم، والتأمل في معاني الاحاديث الشريفة، والادعية المأثورة عن الرسول «ص»، وأهل بيته «ع»، ليبصروا ما تكتنزه تلك الآثار المقدسة من مقولات وقواعد ومفاهيم فلسفية مهمة. وكأن رؤية هؤلاء الذين يعزون ولادة المنحى العقلي في التفكير الاسلامي الى عوامل خارجية فقط بمثابة من يرى شخصاً واقفاً الى جانب نهر عظيم وبيده قدح ماء، ثم يسأله قائلاً: من أية بركة ملأت هذا القدح؟! ـ حسب تعبير أحد الأدباء ـ من دون أن

---

(١) ت. ج ـ دي بور. تاريخ الفلسفة في الاسلام. ترجمة د. محمد عبد الهادي ابو ريده. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧، ص ٥٠ ـ ٥١.

يريد رؤية الماء الغزير الذي يتدفق في النهر.

ومن المؤسف أن هذا الموقف تأكد بنحو أشد لدى بعض الباحثين المهتمين بدراسة التراث الشيعي وتحليل مكوناته، فأثاروا جملة شبهات واستفهامات حول نشأة الكلام والفلسفة في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وأصرّوا على نفي معظم محتواهما عن البيئة الإسلامية، وهو ما نراه بوضوح في كتابات غير واحد من الباحثين القدماء والمحدثين. ولم يميِّز بعضهم بين نشأة المنحى العقلي في التفكير الاسلامي وتطوره لاحقاً، فمما لاشك فيه ان تطوره تأثر تأثراً واضحاً باستلهام الموروث المعرفي لحضارات أخرى، وعلى هذا نستطيع القول: ان المنحى العقلي اسلامي الولادة، بيد انه استلهم في تطوره واتساعه عناصر من خارج الحضارة الإسلامية[١].

وفيما يلي اشارات موجزة لمنابع الحياة العقلية عند المسلمين، وهي:

١ ـ القرآن الكريم:

احتل الحث على استخدام العقل، والدعوة الى التفكُّر، والتدبر، والنظر، مساحة واسعة في القرآن الكريم. فقد جاءت مشتقات العقل في تسع وأربعين آية كلها بالصيغة الفعلية، مثل يعقلون، وتعقلون، ونعقل، وعقلوه، ويعقلها، بينما لم ترد كلمة العقل بالصيغة الاسمية في القرآن، وان وردت مرادفاتها بهذه الصيغة، مثل: اللبّ، والحلم، والحجر، والنهى، والقلب، والفؤاد، التي جاءت بمعنى العقل.[٢]

---

(١) الرفاعي، عبد الجبار. منطلق الحياة العقلية عند المسلمين. مجلة التوحيد ع٨٢ (محرم ١٤١٧ هـ) ص٢٢ ـ ٢٣.

(٢) اسماعيل، فاطمة. القرآن والنظر العقلي. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ١٤١٣هـ، ص ٦٤.

واشتمل القرآن على أكثر من ثلاثمئة آية تتضمن دعوة الناس الى التفكر أو التذكر أو التعقل، أو تُلقّن النبي «ص» الحجة لاثبات حق أو لابطال باطل، أو تحكي الحجة عن أنبيائه وأوليائه. ولم يأمر الله تعالى عباده في كتابه ولا في آية واحدة أن يؤمنوا به أو بشيء مما هو عنده أو يسلكوا سبيلاً على العمياء وهم لايشعرون، حتى أنه علل الشرائع والاحكام التي جعلها لهم[1].

ويمكن القول ان تلبس العقل في تمام الموارد التي جاء فيها في القرآن بالصيغة الفعلية يوحي بتوجيه العقل نحو النهوض بوظيفته التي خلق لأجلها، وهي العمل باستمرار على التفكر، والتدبر، والتبصر، والنظر، والتذكر، والتفقه، وهذه كلها أفعال تتطلب فعالية دؤوبة متوثبة للعقل بنحو متواصل.

القرآن محور المعارف الإسلامية:

منذ بداية الدعوة الإسلامية بادر المسلمون لتدبر القرآن واستظهار آياته، فكان القرآن هو المعين الأول الذي نهلت منه الحياة العلمية في الاسلام، وتفرعت عن تأويل مداليله شتى الاتجاهات الفكرية في الاسلام، واصطبغت العلوم الإسلامية في نشأتها بنمط تفسير آياته، حتى ان (الحياة الإسلامية كلها ليست سوى التفسير القرآني: فمن النظر في قوانين القرآن العملية نشأ الفقه، ومن النظر فيه ككتاب يضع الميتافيزيقيا نشأ الكلام، ومن النظر فيه ككتاب أخروي نشأ الزهد والتصوف والاخلاق، ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة، ومن النظر فيه كلغة إلهية نشأت علوم اللغة ... الخ. وتطور العلوم الإسلامية جميعها انما ينبغي أن يبحث في هذا النطاق: في النطاق القرآني نشأت، وفيه نضجت وترعرعت، وفيه تطورت، وواجهت علوم الامم الاخرى

---

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١١ هـ ، ج٥: ص ٢٦٠.

تؤيدها أو تنكرها في ضوئه)[١].

وبما أن القرآن «حمال أوجه» فقد كان يعطي لكل «الوجه الذي يريد» في ضوء ما تقود اليه مواقفه القبلية، ولذلك تشعبت الاتجاهات والمذاهب تبعاً لتنوع التأويلات المتباينة للنص القرآني. إلا ان ما نرمي اليه هو التدليل على أن مناحي الفكر الاسلامي بأسرها انطلقت من القرآن وان لم تبق في مسارها التكاملي في مداراته.

القرآن كتاب استدلالي:

اهتم القرآن اهتماماً بالغاً بالتأكيد على النظر العقلي، والحث على تحصيل العلم والمعرفة كثمرة للنظر العقلي، وتجلى هذا الحث بوضوح في تكرار مادة العلم ومشتقاته في القرآن أكثر من تسعمئة مرة، بدأت بأول كلمة نزلت في القرآن «اقرأ ...» [٢]. وتوالت منبثة في آيات كثيرة غيرها.

وجاء في موارد متعددة من القرآن ذم التقليد الأعمى[٣]، باعتبار ان مثل هذا التقليد يعطل العقل ويلغي وظيفته، كذلك حذر القرآن من الاعتماد على الظن[٤]، وأوضح بأن «الظن لايغني من الحق شيئا»[٥] ، وان المعرفة لابد أن تقوم على يقين، كما ان القرآن نبه الى أخطر آفات العقل وهو اتباع الهوى،

---

(١) النشار، د. علي سامي. نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام. القاهرة: دار المعارف، ط٨، ج١: ص ٢٢٧.

(٢) العلق / ١.

(٣) البقرة/١٧٠ ، المائدة/١٠٤.

(٤) النجم/٢٧ ـ ٢٨، الانعام/ ١١٦، ١٤٨، النساء/ ١٥٧، الحجرات/ ١٢.

(٥) النجم/ ٢٨.

فورد في عدة آيات ان الهوى يقود الى الضلال والتيه،[١] ويحجب القلب عن رؤية الحق، ويحول بين العقل وبلوغ الحقيقة.

وعمد القرآن الى استخدام الاستدلال على ماجاء فيه من عقائد وأحكام، ولم يطلب من الناس التصديق بمضمونه من دون برهان، وابتعدت أساليب الاستدلال فيه عن المفاهيم العقلية التجريدية، وتمحورت حول ماهو محسوس ومشاهد في هذا الكون الفسيح، وجرت الأدلة في سياق الامثال والقصص، فاكتست ببيان يوقن به الوجدان والفطرة السليمة بأدنى تأمل، ويبعدها عن أساليب الاستدلال الملتوية.

فقد حكت الامثال القرآنية الواقع المحسوس، وتحدثت القصص عن وقائع وأحداث تاريخية عاصرتها الاجيال السابقة على الأرض، وأشارت الكثير من الآيات الى الارض وما عليها من مخلوقات والكون وما يزخر به من أجرام تضبطها مجموعة قوانين صارمة لا تتخلف ولا تختلف، وهي بمجموعها يعاينها الانسان، ولا يحتاج الى تفكير معمق للتصديق بها. لكن اسلوب القرآن الاستدلالي لم يقتصر في خطابه على طائفة دون غيرها، فليس هو خطاباً لعامة الناس فحسب أو للخاصة، وانما هو للناس كافة، فان (القارئ لآيات القرآن من دهماء الناس يرى فيه علماً بما لم يكن يعلم، قد أدركه بأسهل بيان وأبلغه، ويرى فيها العالم الفيلسوف الباحث في نشأة الكون دقة العلم وأحكامه وموافقة ماوصل اليه العقل البشري لما جاء بذلك النص الكريم، مع سمو البيان وعلو الدليل، فتبارك الذي أنزل القرآن)[٢].

---

(١) ص/٢٦، الروم/ ٢٩، الانعام/ ١١٩، القصص/٥٠، المائدة/ ٤٨.

(٢) ابو زهرة، محمد. المعجزة الكبرى القرآن. القاهرة :دار الفكر العربي، ص ٣٧١.

٢ ـ السنة الشريفة:

تشتمل الأحاديث الشريفة، ونهج البلاغة، والمأثورات الأخرى عن الرسول وأهل بيته على طائفة من النصوص التي تتحدث بوضوح عن مباحث الفلسفة الإلهية، ويمكن القول ان كتاب «نهج البلاغة» الذي يضم بين دفتيه مجموعة من خطب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب «ع» وتعاليمه وكتبه ووصاياه، هو أول كتاب ـ بعد القرآن الكريم ـ استقى منه المسلمون الأوائل مسائل ومقولات الإلهيات الأساسية، فقد كان أمير المؤمنين «ع» أول من تناول مسائل التوحيد، وما يرتبط بها من صفات الباري تعالى، والحدوث والقدم، والوحدة والكثرة، والبساطة والتركيب، وغير ذلك من قضايا الفلسفة الإلهية ببيان دقيق وبراهين واضحة، بل هو ـ كما يقول العلامة الطباطبائي ـ : (أول من برهن واستدل في الفلسفة الإلهية في هذه الامة، فله الفضل والمنة على كل من سواه من العلماء والباحثين في هذا العلم، فانه هو الذي فتح لهم باب الاستدلال البرهاني في المعارف الالهية .. . وانه قد أتى بمسائل في الفلسفة الإلهية، لم يسبقه الى التنبه اليها أحد، كما انه فيما أقامه عليها من البراهين، ووضعه لها من الحلول كان رائداً متفرداً، لم يسبقه لها الأولون، ولم يتنبه لها الآخرون إلاّ بعد قرون وقرون، وقد بقيت روائع أنظاره العالية رهن الإبهام قروناً متتالية بعد زمانه، حتى وفق لكشفها والوقوف عليها ثلة من جهابذة العلم وأفذاذ المفكرين .. . وانه عليه السلام أول من استخدم الألفاظ العربية لبيان المقاصد الفلسفية، التي لاتفي بها الالفاظ ـ في اللغة العربية ـ بمعانيها الشائعة واستعمالاتها المتعارفة إلاّ بعد تجردها على نحو ما عن غواشي المادة وشوائب الخصوصيات).[١]

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين. علي والفلسفة الإلهية. ص ٧٨ ـ ٧٩.

فحين نراجع ماورد في نهج البلاغة، ونحاول قراءة محتوياته قراءة فلسفية، سنلتقي بمضامين تفصح لنا عن أنه المنهل الاساسي الذي ارتشف من معينه المتكلمون والفلاسفة والعرفاء المسلمون مقولاتهم في فترة مبكرة، وامتد تأثير ماورد عن أمير المؤمنين عدة قرون في التفكير الفلسفي عند المسلمين. فمثلاً نجد (بعض المسائل الفلسفية الأساس التي تطرحها خطب الامام علي«ع» تأخذ كل مداها عند الملا صدرا ومدرسته)[١].

التوحيد في نهج البلاغة:

في الخطبة الأولى من نهج البلاغة ـ طبقاً للترتيب الذي صنفه جامع الكتاب الشريف الرضي ـ نلتقي بنص توحيدي يكتنز بالمرتكزات الأساسية لعقيدة التوحيد، فيبدأ ببيان مراحل معرفة الله التي تبدأ من أدنى المراتب وتأخذ بالسير صعوداً إلى أعمق هذه المراتب وأدقها بحسب طاقة الانسان العقلية، متدرجة على وفق درجات الايمان، حيثُ يقول عليه السلام:

(أول الدين معرفتُه، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الاخلاص له، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل موصوف انه غير الصفة. فمن وصف الله فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار اليه، ومن أشار اليه فقد حده، ومن حده فقد عده، ومن قال: «فِيمَ»؟ فقد ضمنه، ومن قال: «علام»؟ فقد أخلى منه. كائن لاعن حدث، موجود لاعن عدم، مع كل شيء لابمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة. فاعل لا بمعنى الحركات والآلة، بصير اذ لا منظور اليه

---

(١) كوربان، هنري. تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة نصير مروة، وحسن قبيسي. راجعه:☜

من خلقه، متوحد إذ لا سكن يستأنس به ولا يستوحش لفقده)[١].

يحدد هذا النص خمس مراتب لمعرفة الله، وهي بايجاز كما يلي:

المرتبة الأولى:

(أول الدين معرفتُه): فمعرفة الله، والاقرار بألوهيته، هي: الاعتقاد النظري بأن للعالم إلهاً، وهو مايشترك فيه المشرك والموحِّد، كالوثنيين والثنويين وأهل الكتاب والمسلمين، وكل من اعترف بالاله، وأذعن بوجوده، وخضع له، واقتصر على مجرد العلم النظري.

المرتبة الثانية:

(وكمال معرفته التصديق به): هذا التصديق هو الذي يوجب خضوع الانسان له في عبوديته، وبهذا التصديق يرسخ الاعتقاد، لذلك كان هذا التصديق كمال المعرفة.

المرتبة الثالثة:

(وكمال التصديق به توحيده): توحيده هو إثبات انه تعالى واحد لاشريك له، وبذلك يمتاز دين التوحيد عن أديان الشرك التي تثبت مع الله آلهة أخرى، والتوحيد هو كمال التصديق به.

المرتبة الرابعة:

(وكمال توحيده الاخلاص له): الاخلاص له يكون بالاعراض عما سواه علماً وعملاً، وقصر الوجود الحق وحصره فيه تعالى، وان مايدعون من دونه هو

موسى الصدر، وعارف تامر. بيروت ـ باريس: منشورات عويدات، ط٣، ١٩٨٣م، ص٨١.

(١) الامام علي بن أبي طالب «ع». نهج البلاغة. جمعه: الشريف الرضي. ضبط نصه: د.صبحي الصالح . بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م، ص ٣٩ ـ ٤٠.

الباطل، واذا كان كذلك انتفى عنه تعالى كل واقع، أو متوهم، أو مفروض، فيكون واحداً بكل مالهذه الكلمة من معنى.

المرتبة الخامسة:

(وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه ...): فانه تعالى اذا كان حقاً على الاطلاق ووجوده غير محدود، فلا يمكن للمفاهيم الذهنية أن تحيط به، ولا أن تنطبق عليه تعالى حق الانطباق، لأن المفاهيم محدودة في انفسها. وإذا كان الإله سبحانه ـ على كل تقدير ـ غير محدود بحد موجود، وهو حق على الاطلاق، فان المفاهيم الذهنية، التي يصف العقل بها كل شيء أراد أن يَعرِفه أو يُعَرِّفَه، لاتستطيع أن تتناوله فتحيط به وتنطبق عليه. وهكذا نرى ان التعمق في معنى الاخلاص قد ادى الى نفي الصفات عنه تعالى، فيصح أن يقال: ان نفي الصفات عنه تعالى هو كمال الاخلاص له[1].

الفلسفة في آثار أهل البيت

لم تقتصر المسائل المرتبطة بالتوحيد والقضايا الاخرى في الفلسفة الإلهية على ما جاء في نهج البلاغة، وانما احتلت مساحة واسعة من النصوص الأخرى المأثورة عن الأئمة «ع» ففي «الاصول من الكافي» [2] نجد الشيخ الكليني يفرد قسماً خاصاً لأحاديث أهل البيت «ع» الواردة في موضوع التوحيد، يذكر فيه المروي عنهم في مجموعة مسائل منها: (حدوث العالم وإثبات المحدث، واطلاق

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين. علي والفلسفة الإلهية. ص ٤٤ ـ ٤٩.

(٢) كتاب «الكافي» للشيخ الكليني من أهم الجوامع الحديثية في مدرسة أهل البيت«ع» ، بلغ عدد الأحاديث المروية فيه ١٦١٩٩ حديثا، أي ما يزيد على ما في الصحاح الستة متوناً وأسانيد. وهو مطبوع عدة مرات.

القول بأنه شيء، وأنه لا يُعرف إلاّ به، وإبطال رؤيته تعالى، والنهي عن الكلام في الكيفية، والنهي عن الوصف بغير ما وصف به نفسه، والنهي عن الجسم والصورة، وصفات الذات، والإرادة وكونها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل، وحدوث الاسماء ،وتأويل الصمد، والعرش والكرسي، وجوامع التوحيد، والجبر والقدر، والامر بين الأمرين، والهداية .. . وغير ذلك).

أما الشيخ الصدوق فقد الف كتاباً مستقلاً بعنوان «التوحيد» ضمّنه «٥٨٣» حديثاً مما ورد عن أهل البيت «ع» في مسائل التوحيد. وتُعنى بايضاح قضايا أساسية في الفلسفة الإلهية، ولا سيما ما جاء منها بصيغة حجج برهانية في نقض مزاعم الزنادقة، فمثلاً جاء في ثنايا البراهين التي ساقها الامام جعفر الصادق «ع» في الرد على الزنديق قوله «ع» في سياق الجواب: (... إذ لم يكن بين الإثبات والنفي منزلة)[1]، وهي اشارة صريحة الى الحقيقة الفلسفية المعروفة في نفي الواسطة بين الوجود والعدم، التي اشتبه فيها الأمرفيما بعد على بعض متكلمي المعتزلة، فذهبوا الى القول بأن هناك واسطة بينهما.

ومن هذا القبيل قول الامام الرضا «ع» في بيان أصل مبدأ العلية، وان كل موجود ان لم يكن وجوده عين ذاته، كان قائماً بغيره ومتحققاً فيه ومعتمداً عليه، أي معلولاً له، لأن (.. . كل قائم في سواه معلول)[2]، وهذا ما ينعكس بعكس النقيض الى ما لا يكون معلولاً، فهو ليس قائماً في سواه، وانما هو قائم

---

(١) الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي. التوحيد. تصحيح: هاشم الحسيني الطهراني، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ص ٢٤٦.

(٢) المصدر السابق ص ٣٥.

بذاته مستغنٍ عن غيره، لا يحتاج الى موجود آخر[١].

ومن ذلك قوله «ع» في بيان عدم امكان اكتناه ومعرفة ذاته تعالى، ونفي الماهية عنه، أن (كلّ معروف بنفسه مصنوع)[٢]، بمعنى ان كل موجود مخلوق، فان له ماهية معينة يُعرف بها أما ما لا يكون مصنوعاً ومخلوقاً، وانما هو خالق جميع الاشياء، فانه لا يكون معروفاً بذاته وماهيته، لأنه لا ماهية له وراء وجوده، فهو وجود محض، وماهيته إنيّته أي وجوده، ولذا لا يدركه العقل بالكنه لعدم وجود صورة له تحكيه، ولا مثال له يحاذيه، لانه ليس كمثله شيء.[٣]

وفي حوار الامام الرضا «ع» مع رجل من الزنادقة (قال له الرجل: رحمك الله فأوجدني كيف هو، وأين هو؟ فأجاب الامام قائلاً: ويلك ان الذي ذهبت اليه غلط، هو أيَّنَ الأين، وكان ولا أين، وهو كيَّف الكيف، وكان ولا كيف، ولا يعرف بكيفوفيّة، ولا بأينونية، ولا يدرك بحاسةٍ، ولا يقاس بشيء، فقال الرجل: فإذاً انه لاشيء، إذ لم يدرك بحاسة من الحواس؟ فقال أبو الحسن «ع»: ويلك لما عجزت حواسك عن إدراكه أنكرت ربوبيته، ونحن إذا عجزت حواسنا عن إدراكه أيقنّا أنه ربُّنا خلاف الاشياء. فقال الرجل: فاخبرني متى كان؟ فقال ابو الحسن «ع»: أخبرني متى لم يكن، فأخبرك متى كان[٤].

ان هذه الاجابات تؤسس لبعض المرتكزات المعروفة في مباحث الإلهيات

---

(١) جوادي آملي، عبد الله. علي بن موسى الرضا والفلسفة الالهية. قم : دار الاسراء للنشر، ١٤١٥هـ، ص١٨.

(٢) الصدوق. التوحيد . ص٣٥.

(٣) جوادي آملي. مصدر سابق ص ١٧ ـ ١٨.

(٤) الشيخ الصدوق، مصدر سابق، ص ٢٥١.

عند الفلاسفة الاسلاميين، فانه (لابد أن يكون للحادث مبدأ أزلي قديم مصون عن الحس، إذ لو كان محسوساً لما كان وجوده عين ذاته، لاحتياجه الى أين، ومتى، وكم، وكيف، وغير ذلك، حتى يناله الحس، وكل ماكان محتاجاً فليس بمبدإ أزلي)[١].

تأسيساً على ماسبق يمكن القول بأن (نقطة الانطلاق في التأمل الفلسفي عند الشيعة، تبدأ من القرآن وسنن الأئمة ، فعلى كل محاولة تنزع الى عرض الفلسفة النبوية التي نشأت عن هذا التأمل، أن تنطلق من نفس المنهل الذي نهلت منه هذه الفلسفة)[٢].

وبذلك يتضح أن من الخطأ تفسير بزوغ المنحى العقلي في التفكير الاسلامي بعوامل اجنبية، فيما نتجاهل أثر القرآن الكريم والسنة الشريفة وما أسهما فيه من ايقاظ العقل المسلم وتوجيهه نحو آفاق قصية.[٣]

---

(١) جوادي آملي، مصدر سابق، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٢) كوربان، هنري . تاريخ الفلسفة الإسلامية. ص ٨٢.

(٣) الرفاعي، عبد الجبار. منطلق الحياة العقلية عند المسلمين. التوحيد ع ٨٢ (محرم ١٤١٧ هـ) ص ٢٢ ـ ٣٣.

مدارس الفلسفة الإسلامية

لو اردنا ان نبسط القول في هذه المدارس لاستلزم ذلك حديثاً مسهباً ،ولكن نود ان نشير اشارة مقتضبة، تعرف باختصار المدارس المشهورة للفلسفة الإسلامية، وهي:

أ ـ المدرسة المشّائية:

هي المدرسة التي تستند إلى البرهان العقلي في التدليل على مطالبها. اما تسميتها بالمشائية فمنسوبة، كما يقال، للفيلسوف الذي كان يُدرّس الفلسفة ماشياً. فإن أرسطو الذي تنسب له هذه المدرسة كان يدرس تلامذته ماشياً. فعُبِّر عن مدرسته بالمدرسة المشائية، والفلاسفة المسلمون الذين اتبعوه هم: الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، ممن اشتهروا بالفلاسفة المشائين، وأبرزهم هو الشيخ الرئيس ابن سينا، والذي يُعرف برئيس المشائين في الاسلام، وينتمي لهذه المدرسة معظم الفلاسفة في دنيا الاسلام، ولهذه المدرسة تراث ومؤلفات كثيرة اشهرها كتاب الشفاء لابن سينا.

ب ـ المدرسة الإشراقية:

مؤسسها هو شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، الذي قتل في حلب سنة ٥٨٧ هجرية، وهو في عمر لم يتجاوز ٣٨ سنة.

وربما توغل بعض الباحثين عميقاً في التاريخ فوجد منابع إلهام المدرسة الاشراقية في تراث افلاطون ومدرسة الاسكندرية والافلاطونية الجديدة.

وترى المدرسة الإشراقية ان المعرفة تحصل عبر إشراقها على النفس. وبذلك تمتاز مدرسة شيخ الإشراق عن سابقتها، فإن منهج المدرسة المشائية

يستند الى النظر والبرهان وإعمال العقل، فهي حكمة استدلالية، بينما منهج المدرسة الإشراقية يبتني على تجلية النفس وصقلها، لكي تشرق عليها المعارف، فتكون كالمرآة المجلوة المصقولة، والوصول للحقيقة إنّما يكون من خلال الارتياض ومجاهدة النفس والكشف وليس من خلال العقل، فهي حكمة ذوقية تستند الى الذوق والالهام والاشراق.

ج - مدرسة الحكمة المتعالية:

مؤسسها هو الفيلسوف محمد ابراهيم القوامي الشيرازي المعروف بصدرالدين و صدر المتألهين وملا صدرا، المتوفى سنة ١٠٥٠ هجرية في طريقه للحج بالبصرة.

ومن المؤسف أن صدر الدين الشيرازي ظل مجهولاً على نطاق واسع بين دارسي الفلسفة خارج الحوزات العلمية، بالرغم من أنّه «احد الكبار المجهولين في التاريخ» حسب تعبير أحد الباحثين الغربيين، وقد اشتهر بين مؤرخي الفلسفة خطأ أن الفلسفة الإسلامية خُتِمت بابن رشد؛ بينما الصحيح انها لم تختم به، وإنّما انبعثت من جديد وولدت ولادة أخرى في عصر صدر المتألهين، الذي شيّد مدرسة فلسفية متنوعة الأبعاد في مقابل المشّاء والإشراق.

ان فلسفة صدر المتألهين كما يقول الشهيد مرتضى مطهري هي ملتقى لأربعة طرق، أي توجد اربع قنوات تغذيها، وتندرج وتتوحّد فيها، وهي: الفلسفة المشائية، والإشراقية، والعرفان النظري، وعلم الكلام.

ولم يقتصر دور ملا صدرا على المزج المبسط لهذه المناهج، وإنّما عمل على دمج مكونات هذه المناهج وبناء معالم مدرسة جديدة، هي مدرسة الحكمة المتعالية، التي تلتقي مع مدرسة المشائين بالإستناد إلى البرهان، مثلما تلتقي مع المدرسة الإشراقية، لأنها تقول إن الكشف يمكن أن يوصل الى الحقيقة، وهي تستلهم من منابع الوحي وتراث النبوة واهل البيت عليهم السلام.

وكان الفيلسوف ابن سينا أول من ذكر مصطلح «الحكمة المتعالية» في كتابه «الإشارات والتنبيهات» قبل ملا صدرا. ففي الجزء الثالث (ص ٣٣٩ ـ ٤٠١) يشير ابن سينا لمصطلح «الحكمة المتعالية». كذلك نجد اشارة لهذا المصطلح لدى داود القيصري في شرحه لفصوص الحكم للشيخ محيي الدين بن عربي، كما في «رسائل القيصري» (ص١٥).

وقد اصطبغت فلسفة ملا صدرا بتراث العرفاء،حتى ان منهج البحث الفلسفي في كتابه «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة» ترسَّمَ منهج العرفاء في السلوك القلبي، فأضحى السلوك العقلي لديه بمثابة السلوك الروحي للعرفاء. ذلك ان السالك من العرفاء يقطع في مسيرته أربعة أسفار، هي:

١ ـ **السفر من الخلق إلى الحق**: إذ يتجاوز السالك عالم الطبيعة، وبعض عوالم ما بعد الطبيعة، ليصل الى ذات الحق، فلا حجاب بينهما.

٢ ـ **السفر بالحق في الحق**: وهو سفر في كمالاته وأسمائه تعالى.

٣ ـ **السفر من الحق إلى الخلق بالحق**: وفيه يكر السالك راجعاً الى الخلق، فيمكث في عالم الخلق، لكن عودته لا تعني انفصاله وانقطاعه عن ذات الحق، لأنه يراه مع كل المخلوقات وفيها.

وهذا السفر يقابل السفر الأول لأنه من الحق الى الخلق بالحق.

٤ ـ **السفر في الخلق بالحق**: يسعى السالك في هذا السفر لإرشاد الناس وتوجيههم في الوصول الى الحق.

وهذا السفر يقابل السفر الثاني من وجه لأنه بالحق في الخلق.[1]

---

(١) مطهري، مرتضى. آشنائي با علوم اسلامي. ج ١: ص ١٩٥.

وعلى هذا الأساس صنّف ملا صدرا كتابه «الأسفار الأربعة» حيث قال: (فرتبت كتابي هذا طبق حركاتهم في الأنوار والآثار، على أربعة أسفار). [1]وهذه الاسفار هي:

١ـ **السفر من الخلق إلى الحق**: في النظر الى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية. وهي بمثابة المدخل لمسائل التوحيد.

٢ـ **السفر بالحق في الحق**: في مسائل التوحيد ومعرفة الله وصفاته وكمالاته وأسمائه.

٣ـ **السفر من الحق إلى الخلق بالحق**: في أفعال الباري تعالى وعوالم الوجود الكلية.

٤ـ **السفر في الخلق بالحق**: في مباحث النفس والمعاد.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة بتصحيح: حسن حسن زاده آملي، طهران: وزراة الارشاد الاسلامي، ١٤١٤ هـ، ج ١: ص ١٩.

منهج الدرس الفلسفي
عند العلامة الطباطبائي

محطات حياة العلامة الطباطبائي

ولد الطباطبائي في اسرة علمية مشهورة في تبريز سنة ١٣٢١هـ، واكتوى بمرارة اليُتم باكراً، ففقد أمه وهو في الخامسة من عمره، وبعدها بأربع سنوات فقد أباه، وبقي هو وأخوه السيد محمد حسن القاضي الطباطبائي تحت كفالة وصي أبيه الذي كان يرعاهما برفق، وامتدت حياته الى سنة ١٤٠٢هـ، تنقل خلالها في مراحل أربع، نوجزها كما يلي:

الاولى ـ مرحلة التكوين:

تبدأ هذه المرحلة بولادته وتنتهي بهجرته من تبريز الى النجف الاشرف سنة ١٣٤٤هـ، وقد اتسمت هذه المرحلة من حياته بمعاناة وألم اليتم، حتى انه عندما انخرط في دراسة علم الصرف والنحو لم يجد في نفسه رغبة في مواصلة التحصيل والدراسة، وأمضى أربع سنوات من عمره يقرأ من دون أن يفهم ماذا قرأ، أما بعد ذلك فيقول: (ولكني انقلبت فجأة بعد أن شملتني العناية الالهية، بحيث وجدت نفسي فاهماً مجداً مدفوعاً بنبض داخلي خاص الى تحصيل الكمال. فمنذ ذلك الوقت الى آخريات أيام دراستي التي استمرت زهاء سبع عشرة سنة ما كسلت وما توانيت في طلب العلم، حتى نسيت حوادث الدهر وملذات الحياة وتعاستها، وانقطعت عن كل أحد وكل شيء باستثناء أهل العلم، مقتصراً في حياتي على الحد الادنى، مقتنعاً بالضروريات من لوازم الحياة، صارفاً ماتبقى من الوقت في المطالعة، ووقفت نفسي للدرس والتعليم وبث

معارف الاسلام وتربية الطلاب. وطالما قضيت الليل في القراءة حتى شروق الشمس خصوصاً في فصلي الربيع والصيف. وحين كان يعترضني اشكال علمي كنت أجهد لمعالجته وحله بكل الوسائل والسبل. وكم معضلة حلت لي خلال مطالعاتي! وكنت أقرأ درس الغد قبل مجيء يومه فلا تبقى لي مشكلة عندما اواجه الاستاذ)[١].

الثانية ـ مرحلة النضوج الفلسفي والعلمي:

تبدأ هذه المرحلة بهجرته من تبريز الى النجف الاشرف سنة ١٣٤٤هـ، وتنتهي بعودته من النجف الى تبريز سنة ١٣٥٤هـ ، وتعتبر هذه المرحلة أخصب مرحلة تكامل فيها البعد الفلسفي والعرفاني والعلمي في شخصية الطباطبائي، بعد أن احتضنته في الحوزة العلمية في النجف مجموعة من الأساتذة الكبار، والذين نبغ كل واحد منهم في حقل أو أكثر من حقول التراث الاسلامي الغنية، فكان الحكيم السيد حسين البادكوبي (١٢٩٣ ـ ١٣٥٨ هـ) استاذه في الفلسفة، تتلمذ على يديه ست سنوات، درس فيها «منظومة السبزواري» و «الاسفار الاربعة» و «المشاعر» لملا صدرا، و «الشفاء» لابن سينا، وكتاب «أثولوجيا» لأرسطو، و «التمهيد» لابن تركة، و «الاخلاق» لابن مسكويه.

وكان لأستاذه البادكوبي أثر عميق في تنمية المنحى العقلي في شخصيته وترسيخ النزعة البرهانية في تفكيره، ولذلك وجهه الى دراسة الرياضيات ولم يقتصر على تدريسه الفلسفة فحسب، فاختار له أحد العلماء البارعين في العلوم الرياضية يومئذ في النجف وهو السيد أبو القاسم الخونساري وأمره أن يحضر

---

(١) الأمين، السيد محسن.أعيان الشيعة. حققه وأخرجه:السيد حسن الأمين. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، المجلد التاسع: ص ٢٥٥.

دروسه، فقرأ عليه دورة كاملة في الرياضيات «الحساب الاستدلالي، والجبر الاستدلالي، والهندسة المسطحة والفضائية».

وساقه التوفيق لأن يحظى برعاية خاصة من فيلسوف وأصولي آخر وهو الشيخ محمد حسين الاصفهاني (١٢٩٦ ـ ١٣٦١هـ) الذي ظل ملازماً له مدة تناهز العشر سنوات، أكمل في ست سنوات منها دورة كاملة في أصول الفقه، فيما مكث في درسه الفقهي أربع سنوات، وكان الطباطبائي يصف مقدار استفادته من دروس استاذه الاصفهاني قائلاً: (في المدة التي حضرت فيها دروسه استغنيت عن غيره).

كذلك أفاد من أصولي بارع آخر وهو الشيخ محمد حسين النائيني، الذي لازمه لثماني سنوات أنهى خلالها دورة كاملة في أصول الفقه مضافاً الى حضوره دروسه الفقهية.

وانفتح على غير هؤلاء الأساتذة أيضاً، فحضر فترة محدودة الدروس الفقهية للسيد أبي الحسن الاصفهاني، كما وفق لتعلم «كليات علم الرجال» عند الحجة الكوهكمري.(١)

وكان للطباطبائي لقاء مع استاذ آخر استلهم من اخلاقه وتعاليمه وارتياضه أعمق تجربة روحية في السير والسلوك، مضافاً الى استلهام اسلوب تفسير القرآن بالقرآن وفقه الحديث من منهجه، وهذا الاستاذ هو الميرزا علي القاضي الطباطبائي (١٢٨٥ ـ ١٣٦٦هـ)، المعروف بأنه (فريد عصره في تهذيب النفس، والأخلاق، والسير والسلوك، وكافة المعارف الالهية، والواردات القلبية،

---

(١) المصدر السابق. و يادنامه مفسر كبير استاد علامة سيد محمد حسين طباطبائي، (بالفارسية): انتشارات شفق، ١٣٦١ش، ص ٥٤ ـ ٥٩.

والمكاشفات الغيبية السبحانية والمشاهدات العينية)[1]، وهو تلميذ السيد أحمد الكربلائي الطهراني، والأخير تلميذ المولى حسين قلي الهمداني رائد المدرسة السلوكية الحديثة في الحوزة العلمية في النجف.

تعهد السيد علي القاضي تعليم وتربية نخبة من التلامذة في النجف، من أبرزهم السيد محمد حسين الطباطبائي وأخوه السيد محمد حسن الهي القاضي الطباطبائي، وقد استأثر به هذان الأخوان واستلهما منه منهج السير والسلوك، كذلك تعلم السيد محمد حسين الطباطبائي من استاذه السيد القاضي منهجاً جديداً في التفسير وظّفه فيما بعد في تفسيره الميزان، كما ينص على ذلك بقوله: (علمني المرحوم القاضي اسلوب تفسير الآية بالآية، وأنا في التفسير أقتفي أثره وأتبع طريقته، وقد كان ذا ذهن واسع وواضح في فهم معاني الروايات الواردة عن الأئمة المعصومين، كذلك تعلمت منه طريقة فهم الأحاديث أي فقه الحديث)[2].

الثالثة ـ مرحلة العمل بالفلاحة:

تبدأ هذه المرحلة من حياة العلامة الطباطبائي لّما اضطر للعودة الى موطنه تبريز من النجف، اثر تدهور أحواله الاقتصادية سنة ١٣٥٤هـ ، وانصرافه للعمل فلاحاً في زراعة الأرض، ومكث في مزاولة هذه المهنة الى سنة ١٣٦٥ هـ أي مايزيد على عشرة أعوام، ودراسة هذه الحقبة من حياة هذا الفيلسوف تضيء لنا بعداً آخر في شخصية الطباطبائي، من النادر أن نعثر عليه في حياة فيلسوف آخر في الشرق أو الغرب، اذ ربما نعثر على بعض الفلاسفة

---

(١) الطهراني، السيد محمد حسين، مهرتابان (بالفارسية). نشر باقر العلوم، ص١٧.

(٢) المصدر السابق.ص١٧.

الذين اختاروا طريق العزلة وانفردوا في صومعة، بعيداً عن صخب الحياة، وألفوا التقشف والفاقة مثلما يفعله بعض الصوفية في خانقاهاتهم والرهبان في أديرتهم، لكن لم نلتق بفيلسوف عارف فقيه أصولي كالعلامة الطباطبائي ينخرط في مهنة شاقة كالفلاحة، وينصرف عن مطالعاته ودروسه ويعيش مع الأرض، بعيداً عن حاضرته العلمية.

ان علينا أن نقف وقفة متأنية كيما نتعلم أشياء كثيرة من هذا الموقف المدهش، الذي يستعيد تجربة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، يوم كان يدير جهاز الخلافة في الكوفة بيد فيما لاتغيب يده الاخرى عن الفلاحة والتعاون مع صاحبه ميثم في حانوته لبيع التمر.

ان تجربة العلامة الطباطبائي وان كانت خسارة فادحة بالمعايير العلمية كما يحكي لنا هو ذلك: (ففي الحقيقة كانت تلك الأيام أياماً تعيسة في حياتي لاني بسبب الحاجة الماسة للاعاشة ولتدبير شؤون الحياة انشغلت عن التفكر والدراسة والتدريس الا من النزر اليسير واشتغلت بالفلاحة لتأمين معاشي)[١].

بيد أن هذه التجربة تفصح لنا عن ان العلامة الطباطبائي وصل من حيثُ الكمالات الروحية الى مقامات سامية، حتى استطاع ان يشاهد صور عالم الغيب، الذي لايمكن للافراد العاديين مشاهدتها[٢] ، حسب تعبير تلميذه الشهيد المطهري، وهي تجربة لا أحسبها تتكرر في عصرنا الذي أضحى فيه الكثير من المثقفين وطلاب العلوم الإسلامية والمتعالمين غرباء عن مثل هذه التجارب الروحية العميقة.[٣]

---

(١) الامين، السيد محسن. أعيان الشيعة. مج ٩: ص ٢٥٥.

(٢) يادنامه مفسر كبير استاد علامه طباطبائي (بالفارسية)، ص٦٢.

(٣) رافق العلامة الطباطبائي في هذه المحطات الثلاث من حياته أخوه الاصغر السيد ←

الرابعة ـ مرحلة تأسيس مدرسة قم القرآنية والفلسفية والسلوكية:

تبدأ هذه المرحلة بهبوط العلامة الطباطبائي في الحوزة العلمية في قم سنة ١٣٦٥ هـ، وتتواصل الى وفاته في ١٨ محرم الحرام ١٤٠٢هـ ، وهي مرحلة زاخرة بالعطاء والانتاج الغزير في عدة حقول، توزعت على التدريس والتربية والتأليف، ففي حقل التدريس وجد الحوزة العلمية في قم تعاني من فراغ في دراسة التفسير وعلوم القرآن، فباشر تدريس تفسير القرآن وافتتح بعمله هذا باباً واسعاً للدراسات القرآنية والتفسير في الحوزة العلمية، وأحيا حضور القرآن في حلقات الدرس الحوزوي بعد أن ظل مهجوراً مدة ليست قصيرة.

كذلك لاحظ فراغاً آخر في هذه الحاضرة العلمية يتمثل في ندرة الدراسات الفلسفية والعقائدية، بينما تتعاظم يوماً بعد آخر الدعوة للفلسفة المادية في مختلف أقاليم العالم الاسلامي، حتى بلغت اشعاعاتها الحوزات العلمية، فشرع في تدريس الفلسفة وتوافد عدد لايستهان به من التلامذة النابهين الى حلقات

محمد حسن الهي القاضي الطباطبائي، فقد هاجرا معاً الى النجف الاشرف وعكفا معاً على دراسة الفلسفة والفقه والأصول، واحتضنهما السيد علي القاضي في مدرسته السلوكية، فأضحى كل منهما اماماً في التربية السلوكية والعرفان العملي، كذلك اضطرا للعودة سوية الى تبريز، الا أن السيد محمد حسن الهي مكث في تبريز بعد ان هاجر منها أخوه العلامة الطباطبائي الى قم، وتفرغ في الحوزة العلمية في تبريز لتدريس الكتب الفلسفية مثل «الشفاء» لابن سينا، و«الاسفار الاربعة» وغيرها من مؤلفات صدر الدين الشيرازي. مضافاً الى ما اتسمت به شخصيته من تجربة روحية غزيرة أفاضت على تلامذته توجيهاً تربوياً فريداً. توفي عام ١٣٩٣هـ، ونقل جثمانه من تبريز ودفن في قم.

من أجل التوفر على تفاصيل الحياة العلمية والسلوكية للسيد محمد حسن الهي انظر:

(أ) كلي زواره، غلام رضا. جرعه هاي جانبخش، (بالفارسية). ص٤١٩ ـ ٤٢٣.

(ب) الطهراني، السيد محمد حسين.مهرتابان (بالفارسية). ص ٢٣ ـ ٢٤.

(ج) زاده آملي، حسن. هزار ويك نكته، (بالفارسية). ص ٦٢٩ ـ ٦٣٠.

(د) زاده آملي، حسن، درآسمان معرفت، (بالفارسية). ص ٣٩ ـ ٤٠، ٨٦ ـ ٩٠.

دروسه، ثم أسس بعد فترة ما سنصطلح عليه بـ «حلقة قم الفلسفية».

وبموازاة ذلك عُنِي الطباطبائي عناية فائقة بتربية تلامذته وتزكيتهم، عبر تجربته الخاصة في الارتياض، وما استقاه من قواعد السير والسلوك من استاذه السيد علي القاضي في النجف الاشرف، فكان يواظب على تدريس خاصة تلامذته (رسالة السير والسلوك) المنسوبة للسيد بحر العلوم، حتى اذا ما فرغ منها عاد ليستأنف تدريسها من جديد، وقد حرص تلميذه السيد محمد حسين الطهراني على تقرير هذه الدروس في عامي ١٣٦٨ ـ ١٣٦٩هـ ، لما تشرف بحضورها، ثم نشرها فيما بعد تحت عنوان (رسالة لب اللباب في سير وسلوك أولي الألباب)[1].

وحاول العلامة الطباطبائي ان ينخرط في تدريس بحث خارج الفقه والاصول في الفترة الاولى من قدومه الى قم، فشرع بتدريس كتاب «الصوم» في الفقه، مضافاً الى تدريس أصول الفقه أيضاً، ودون نظرياته وآراءه النقدية الجديدة في «تعليقته على كفاية الأصول» التي نقض فيها المرتكزات العقلية للفكر الاصولي، في ضوء ما اكتشفه من اختلاف الادراكات الحقيقية والاعتبارية. الا ان تدريسه للفقه والاصول لم يدم طويلاً بسبب وفرة الاساتذة في هذين العلمين، وندرة الاساتذة في علوم التفسير والحكمة والعقيدة، فكثف جهوده العلمية في هذه العلوم خاصة وأنجز في كل واحدة منها ابداعات باهرة.

أما في حقل التأليف فقد انصبت جهوده على تدوين تفسيره الشهير «الميزان في تفسير القرآن» والذي تواصل عمله فيه عشرين عاماً انتهت في (ليلة القدر المباركة الثالثة والعشرين من ليالي شهر رمضان من شهور سنة اثنتين

---

(١) نقلها الى العربية: عباس نور الدين، وصدرت عن دار التعارف في بيروت سنة ١٤١٢ هـ.

وتسعين وثلاثمئة بعد الألف من الهجرة) طبقاً لما جاء في خاتمة هذا التفسير[١].

مضافاً الى ما اضطلع به من أعمال اخرى، كان أبرزها كتاب «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي» والذي صدر مذيلاً بهوامش وتعليقات توضيحية لتلميذه الشهيد مرتضى المطهري بخمسة أجزاء.

علوم الحكمة في الحوزة في مطلع القرن الرابع عشر الهجري

عُرّضت دراسة علوم الحكمة للهجر في القرون الأخيرة في الحوزات العلمية، ولجأ بعض دارسي هذه العلوم لتعاطيها سرّاً بعيداً عن أولئك الذين يحاربونهم ويُلصقون بهم شتى النعوت والأوصاف، كما يحكي ذلك السيد النجفي القوجاني المتوفى سنة ١٣٦٣هـ، في كتابه «سياحة في الشرق» الذي يصوّر فيه الحياة الداخلية لطلّاب العلوم الإسلامية، فيكتب عن تجربته في دراسة بعض كتب المعقول في مشهد: «درسنا شرح المطالع وشرح التجريد بصورة سرّية، حيثُ كنا نذهب قبل أذان الفجر الى المدرسة الجديدة الواقعة خلف مسجد (جوهرشاد) لندرس هناك، ونعود والوقت ما يزال ظلاماً أيضاً، إذ إنّ علماء وطلاب مدينة مشهد كانوا في الغالب يرون أنفسهم منزّهين عن كتب الفلسفة، التي كانوا يرون فيها بأسرها كتباً للضلال، فإن رأوا نسخة من كتاب «المثنوي» في حجرة أحدهم اعتقدوا بكفره. وكانوا يرون أن كتب الفلسفة نجسة، ولا يمسّون بأيديهم غلافها حتى لو كانت جافة، بل يرون أنّها أكثر نجاسة من جلد الكلب والخنزير. . . فقد كانوا يلجأون الى إشاعة أمثال تلك الافتراءات و(الناس أعداء ما جهلوا)، بينما الحقيقة: أنّ لب لباب الفلسفة هو توحيد ذات الحقّ

---

(١) الميزان في تفسير القرآن. الجزء العشرون، ص ٤٦١.

تعالى وصفاته وأفعاله، وذلك أصل الدين، وقد قيل: (إنّ أوّل الدين معرفته)، فاذا كان ذلك هو الكفر فما هو الدين إذاً»[١].

كان هذا اللون من التفكير هو السائد في الحوزات العلمية وقتئذٍ، لذلك أعرض غير واحد من الحكماء وأساتذة علوم الحكمة عن تدريسها أمام الملأ، بل سعى بعضهم سعياً حثيثاً بالتظاهر بتدريس الفقه والأصول بعد شيوع تقليد حوزوي خاطئ يخص وصف العالم في الحوزة بمدرس هذين العلمين، فخرجت الحوزة العلمية من كونها جامعة تستوعب جميع العلوم الإسلامية الى كليّة فقهية[٢].

ولم يقتصر الموقف السلبي من علوم الحكمة على حوزتي مشهد والنجف وإنّما سبقتهما بذلك قم، فمنذ صدر الدين الشيرازي اشتدّ الموقف المناوئ للفلسفة، ممّا اضطرّ الشيرازي أن يختار له منفى في قرية (كهك) ويظل معتكفاً فيه على التأمّل الفلسفي والتأليف مدّة عشر سنوات، تجلّت له فيها الكثير من الحقائق الفلسفية والذوقية التي ذكرها في كتابه «الأسفار الأربعة»، وتواصل هذا الموقف في فترات لاحقة، وربّما ترسّخ بشدّة في العصر الحديث، فقد أشار الامام الخميني الى أنّ تعلّم (الفلسفة والعرفان كان يُعدّ ذنباً وشركاً)[٣]، وحينما كان يُدرّس الفلسفة آنذاك في قم أبدى بعضٌ مواقف متصلّبة لا أخلاقية إزاءه، ومن هذه المواقف كما يقول: إنّه «في مدرسة الفيضية تناول ابني الصغير المرحوم مصطفى وعاءً وشرب منه الماء فقام أحدهم وطهّر

---

(١) السيد النجفي القوجاني، سياحة في الشرق: ٦٥، ترجمة: يوسف الهادي.

(٢) المطهري، الشهيد مرتضى. الاجتهاد في الاسلام: ٥٨، ترجمة: جعفر صادق الخليلي.

(٣) بيان الامام الخميني في ١٥ رجب ١٤٠٩هـ.

الوعاء لأنّني كنت أدرّس الفلسفة»[١].

في هذه البيئة دشّن العلاّمة الطباطبائي اللبنات الأساسية لمشروعه الجديد في تعليم التفسير وعلوم الحكمة، ومع معرفته الدقيقة بما يكتنف مهمّته من عقبات، غير أنّه أصرّ على المضيّ قدماً في عمله حتى قطف الثمرة في نهاية المطاف.

يؤرّخ العلاّمة الطباطبائي لبعض المواقف التي اصطدم بها لما بدأ تدريس كتاب «الأسفار الأربعة» بعد وفوده الى قم مباشرة قائلاً: «عندما جئت من تبريز الى قم بدأت درس «الأسفار» وتجمّع عدد يقارب المئة من التلامذة لحضور هذا الدرس. أمر آية الله البروجردي بقطع راتب التلامذة الذين يحضرون درس الأسفار، وعندما بلغني الخبر تحيّرت، فماذا أفعل؟ فإذا قطع راتب هؤلاء التلامذة القادمين الى الحوزة من مدن بعيدة، وليس لديهم مورد رزق سوى هذا الراتب، فماذا يفعلون؟ وإذا تركت تدريس الأسفار لأجل ذلك، فان هذه تمثّل ضربة قاضية للوضع العلمي والعقيدي للتلامذة. وفي اليوم نفسه أو بعده بيوم جاءني الحاج أحمد خادم السيد البروجردي الى المنزل بهذه الرسالة من السيد، وهي أنّه يقول: حينما كنّا شباباً، كنّا ندرس «الأسفار» عند المرحوم جهانكيرخان[٢] ونحن مجموعة صغيرة وبشكل سرّي، وأمّا الدرس العلني للأسفار في الحوزة الرسمية فإنّه غير صالح بأيّ شكل من الاشكال، ولابدّ أن يُترك، فقلت له: أرجو أن تقول للسيد البروجردي، نحن أيضاً درسنا

---

(١) المصدر السابق.

(٢) جهانكيرخان قشقائي، حكيم متألّه، ولد سنة (١٢٤٣هـ) وتوفي في اصفهان سنة (١٣٢٨هـ)، من أبرز اساتذة الفلسفة في اصفهان في القرن الثالث عشر الهجري. من تلامذته في الفلسفة الشيخ آقا ضياء العراقي، والسيد أبو الحسن الاصفهاني، والسيد حسين البروجردي، والميرزا محمد علي الشاهآبادي، والسيد جمال الدين الكلبايكاني، وغيرهم.

هذه الدروس الرسمية المتعارفة كالفقه والاصول، ونحن مستعدّون لتدريسها وتشكيل حلقات دراسية خاصّة بها، ولسنا أقلّ من الآخرين في هذا المضمار. غير أنّي لما وفدت الى قم من تبريز كان هدفي فقط وفقط تصحيح عقائد الطلاب على أساس الحقّ، ونقض العقائد المادّية الباطلة، ويومذاك حينما كان يذهب آية الله البروجردي بشكل سرّي الى درس المرحوم جهانكيرخان، كان الناس والطلاب بحمد الله مؤمنين وذوي نيّات طاهرة، ولم تكن هناك حاجة لتأسيس حلقات دروس علنية للأسفار، أما اليوم فان كل طالب يرد الى قم يحمل معه سلة من الشبهات والاشكالات، وعلى هذا لابدّ أن نعمل على إعداد الطلاب هذا اليوم، عبر تعليمهم الفلسفة الإسلامية الحقة، ودحض المذاهب المادية والمثالية، من هنا لا يمكن أن أتخلى عن تدريس الأسفار. غير أنّي في الوقت نفسه أعتقد بأنّ آية الله البروجردي حاكم شرعيّ، فاذا حَكَم بترك تدريس الأسفار، فسيكون الموقف من هذه المسألة بنحو آخر»[1].

وبعد ان ذهب الحاج أحمد الى السيد البروجردي حاملاً رسالة العلامة الطباطبائي حصل تحوّل واضح في موقف البروجردي وانصرف عن قراره السابق الذي حاول فيه أن يحظر تدريس الفلسفة في قم، حيثُ أفاد الطباطبائي: «أنّ آية الله البروجردي لم يعارضه بعد ذلك، وأنّه واصل تدريس مؤلّفات الفلسفة المعروفة كالشفاء والأسفار لسنوات مديدة. وأنّ السيد البروجردي كان يحترمه، وكتعبير عن تقديره له بعث له في أحد الأيام بهدية نفيسة هي عبارة عن أحسن وأصحّ طبعة للقرآن الكريم).[2]

لقد كانت الغيرة على الدين طافحة في سائر أنشطة العلاّمة الطباطبائي

---

(١) الطهراني، السيد محمد حسين. مهرتابان: ٦٠ ـ ٦٢.

(٢) المصدر السابق: ٦٢.

كما ترسمها لنا بوضوح خطواته الواثقة الجادّة في التدريس والتأليف، فكما قادته هذه الغيرة للتخلي عن تدريس البحث الخارج في الفقه والأصول والتفرّغ لتدريس علوم الحكمة والعقيدة، عمل بموازاة ذلك أيضاً على إحياء دراسة التفسير وعلوم القرآن في قم بعد أن كانت مهجورة، ومنذ ذلك الحين نمت وترعرعت البذرة التي غرسها الطباطبائي، فأفضت الى ما نشاهده أخيراً من انفتاح جيّد على القرآن الكريم واهتمام متزايد بالتفسير والدراسات القرآنية. غير أنّ ذلك الموقف كان يعدّ تضحية كبرى بالمقام من قبل العلاّمة الطباطبائي بحسب المعايير المتعارفة في الحوزة العلمية، طبقاً لما حكاه تلميذه الشهيد الشيخ مرتضى المطهّري عن السيد الخوئي، يقول المطهّري: «قبل شهر تشرّف أحد الفضلاء بزيارة العتبات المقدّسة، وعند عودته ذكر: أنّه تشرّف بلقاء آية الله الخوئي حفظه الله، فسأله: لماذا تركت درس التفسير الذي كنت تدرّسه في السابق؟ (فقد كان لآية الله الخوئي قبل عدّة سنوات درس في التفسير في النجف الأشرف، طُبع قسم منه)، فأجاب السيد الخوئي: أنّ هناك موانع ومشكلات في تدريس التفسير. قال: فقلت له: انّ العلاّمة الطباطبائي مستمرّ في تدريس التفسير في قم، فأجاب: أنّ الطباطبائي يُضحّي بنفسه، أي: أنّ الطباطبائي قد ضحّى بشخصيّته الاجتماعية»[1] . أمّا الشهيد المطهّري فلم ينقل هذا الجواب من دون أن يعقّب عليه، لأنّه كان من أقرب تلامذة العلاّمة الطباطبائي اليه، ومن أخبرهم بشؤونه وشجونه، فقال معقّباً على ما أفاده السيد الخوئي: «وقد صحّ ذلك. إنّه لعجيب أن يقضي المرء عمره في أهمّ العلوم الإسلامية كتفسير القرآن، ثم يكون عرضة لكثير من المصاعب والمشاكل، في

(١)ـ المطهّري، الشهيد مرتضى. إحياء الفكر الديني: ٤٥. طهران، مؤسّسة البعثة.

رزقه، في حياته، في شخصيّته، في احترامه، وفي كلّ شيء آخر. غير أنّه لو صرف عمره في تأليف كتاب مثل «الكفاية» لنال كل شيء. فتكون النتيجة: أنّ هناك آلافاً من الذين يعرفون «الكفاية» معرفة فائقة، أي: أنّهم يعرفون «الكفاية»، والردّ عليها، وردّ الردّ عليها، والردّ على ردّ الردّ عليها، لكن لا نعثر على شخصين يعرفان القرآن معرفة صحيحة، وعندما تسأل أحداً عن تفسير آية قرآنية، يقول لك: يجب العودة الى التفاسير»[1].

ومن المؤسف أن تقابل بعض الأوساط في الحوزة العلمية الإنجاز العظيم للعلّامة الطباطبائي في تفسيره «الميزان» بردود فعل سلبية، وربّما عدوانيّة، فقد كتب بعضهم كتاباً ينطوي على روح مخاصمة وليس نقداً وتقويماً علمياً موضوعياً، تحت عنوان «حول الميزان»، فيما أثار آخرون ضجّة وصخباً في الحوزة العلمية في النجف بعد صدور «الميزان»، دفعت تلميذ العلّامة الطباطبائي الشيخ مسلم الملكوتي أن يتصدى للدفاع عن تفسير أستاذه، فخاض حوارات عديدة مع هؤلاء من دون أن يجد أذناً صاغية لما يقول، وكان يذهب الى انّ هؤلاء لم يندفعوا بسوء نيّة لاتّخاذ هذا الموقف وافتعال الضجيج، وإنّما يعود ذلك لسوء الفهم، وربّما كان لبعض الأيدي الخفية دور مهمّ في ذلك. من هنا اضطرّ العلّامة الطباطبائي أن يحصل على تقريظ للميزان من بعض المراجع وقتئذٍ، لإخماد نار هذه الفتنة وإن كان «الميزان» لا يحتاج الى تقريظ أحد، حسب تعبير الشيخ الملكوتي[2].

---

(١) المصدر السابق: ٦٢.

(٢) علامه مؤسس تفسير در حوزه در كفتكو با حضرت آية الله شيخ مسلم ملكوتى (العلّامة مؤسّس التفسير في الحوزة في حوار مع حضرة آية الله الشيخ مسلم ملكوتي). مجلة بصائر (السنة الثالثة، عدد خاص بالعلامة الطباطبائي: ٦).

ويتحدث الشيخ الملكوتي عن حادثة أخرى تمثلت باعتراض أحد المراجع في النجف على طباعة بعض آثار الطباطبائي، وكما لم يُجد حواره مع الذين أثاروا الضجّة ضدّ «الميزان» في النجف، كذلك لم يُجد حواره هذه المرّة مع ذلك المرجع ولم يقتنع بالتراجع عن موقفه، وملخّص القصّة طبقاً لرواية الملكوتي: انّ للعلاّمة الطباطبائي هوامش وتعليقات تتضمّن نظرات نقديّة على كتاب «العقل» من «بحار الأنوار»، وقد تبرّع أحد المحسنين بالإنفاق على طباعة البحار مع تلك الهوامش، وكان هذا التاجر المحسن مقلّداً لأحد المراجع المقيمين في النجف آنذاك، فاستجازه في ذلك، لكن هذا المرجع لم يأذن لمقلّده بطبع البحار مذيّلاً بتعليقات الطباطبائي. يقول الملكوتي: كنت يومها في النجف، فذهبت الى هذا المرجع، وقلت له: مولانا لماذا لم تأذن بذلك، مع العلم أنّ مثل هذه الهوامش النقدية سيكتبها آخرون في المستقبل، أليس من الأفضل أن يقررها العلاّمة الطباطبائي الآن، إذاً لماذا تمنع ذلك؟ غير أنّ هذا المرجع فضّل عدم الإذن، وبرّر موقفه قائلاً: إنّ طباعة هذه الهوامش ستُذهب عظمة وأبّهة بحار الأنوار، وليس في ذلك صلاح للإسلام والتشيّع، وبسبب هذا الموقف لم تطبع تعليقات العلاّمة الطباطبائي على البحار في تلك الطبعة[1].

---

(١) المصدر السابق: ٦. ومجلة حوزه. ع ٧٨، ص١٩٠.

الطباطبائي يجسد الحكمة العملية في سلوكه

كان العلاّمة الطباطبائي (ملكاً بصورة إنسان. . . وهو مصداق للحديث: كونوا للناس دُعاة بغير ألسنتكم)[1] ـ حسب تعبير السيد جلال الدين الآشتياني ـ إذ استطاع أن يجسّد روح الشريعة المقدّسة بسلوكه الذي أحيا به غير واحدة من السُنن، وأضحى قدوة وأسوة خصوصاً لطلاّب العلوم الإسلامية، وليس بوسعنا أن نقف عند سائر الأبعاد الأخلاقية والتربوية في سلوكه، لأنّ ذلك يتطلّب دراسة مستأنفة تعنى بمعرفة تلك الأبعاد واستكشاف دلالاتها، غير أنّ ذلك لا يمنعنا من الإشارة الى شيء منها، باعتبارها تضيء مظاهر الحكمة العملية في شخصية الطباطبائي. وعلى هذا سنقف عند بعض النماذج:

١ ـ العفاف في العيش:

اعتمد الطباطبائي في تأمين نفقات حياته ونفقات عائلته على ريع مزرعة كان يمتلكها أبوه في تبريز، وكان يمتنع عن استلام الحقوق الشرعية المخصّصة لطلاب الحوزة العلميّة في النجف الأشرف، ويكتفي وأسرته بما يصله من عائدات ما ورثه من أبيه، وربّما تأخّر وصولها وقتاً طويلاً، لكنّه فضّل عيشة الكفاف على أن يتصرّف بشيء من الحقوق الشرعية، ثم عمد الى مغادرة النجف حين اضطرّته أحواله الاقتصادية لذلك، وظلّ يعمل بالفلاحة أكثر من عشر سنوات في تبريز متعففاً عن الاستفادة من الخمس وغيره من الأموال الشرعيّة، كما ألمعنا لذلك.[2]

---

(١) مجلة كيهان فرهنكي: ١٧، السنة الثانية، العدد٦ (شهريور / ١٣٦٤ش) .

(٢) بصائر: ١٥ ـ ١٦، السنة الثالثة (عدد خاص بالعلاّمة الطباطبائي).

لقد أحيا العلاّمة الطباطبائي بسلوكه هذا ما كنّا نقرؤه عن أصحاب أهل البيت عليهم السلام من رواة الحديث والفقهاء الذين تعرّفهم مصنفات الرجال بالنسبة الى مهنهم، فيقال: (الحناط، والسمان، والصيرفي، وبياع الطاطري، والجمّال، ...الخ).

ولما هاجر الى قم استأجر منزلاً لا تتجاوز مساحته عشرين متراً، يشتمل على غرفة واحدة مقسومة الى ما يشبه غرفتين عبر نصب ستارة في وسطها، ولم تتوفّر على مطبخ ولذلك كانت تضطر زوجته للطبخ في داخل الغرفة[1]، وظلّ يسكن حتى سنوات متأخّرة من حياته في منزل بائس مستأجر، كان مالكه لا يسمح للعلاّمة الطباطبائي باستقبال الأصدقاء والضيوف فيه، غير أنّ الطباطبائي لم يستطع أن ينتقل من هذا المنزل ويستأجر منزلاً آخر، لعدم توفّر المال اللازم لذلك، لأنّه ظلّ مديناً طيلة تلك الفترة، ومع كل ذلك استمرّ يواصل نشاطه العلمي في التدريس والبحث والتأليف بجدّية وحضور قلب تامّ، ولم يبدِ توجّعاً أو شكوى من حاجة يوماً ما لأحد[2]. بل كان يمتنع من استلام مساعدة من أيّ إنسان حتى لو كان ولده! يقول أحد فضلاء الحوزة: عرض أحد التجّار المحسنين شراء منزل للعلاّمة الطباطبائي بواسطتي، فقلت للعلاّمة بذلك، فأجابني: هذا رجل صالح، جزاه الله خيراً، إلاّ أنّي اعتذر عن ذلك، لتوفّر مبلغ لديّ من إرث والدي، ولا يمكن أن أتصرّف بسهم الامام، فأعدت المبلغ لصاحبه. فقال التاجر المحسن: قل للعلاّمة: إنّ هذه هدية وليس من سهم الإمام. فعدت للعلاّمة مرّة أخرى وقلت له ذلك. فأجاب: لا حاجة لي بذلك.

---

(١) مجله مطالعات مديريت: ١٤ ـ ١٥، العدد١، (بهار / ١٣٧٠ش).

(٢) آينة عرفان: ٤٠، (ملحق صحيفة جمهوري اسلامي الخاص بالذكرى العاشرة لرحيل العلاّمة الطباطبائي).

واخبرت صاحب المبلغ بذلك، فقال: قل للعلاّمة: تصرّف بهذا المبلغ حسبما تراه صلاحاً. فعدت اليه مرّة ثالثة وأخبرته بذلك، فأجاب معتذراً: لا استطيع ذلك. فأرجعت المبلغ لصاحبه[١].

وبالرغم من أنّه امتلك منزلاً في السنوات الأخيرة من حياته في قم، إلاّ أنّه لم يستعن بأحد في تهيئة ثمنه حتى أولاده، وإنّما توفّر لديه الثمن ممّا وصله أخيراً من ميراث.

يقول أحد أولاده: كان أبي يمتنع من استلام أيّ شيء منّا، حتى لو كان بقيمة خمسة ريالات، لأنّه يتمتّع بإباء وعزّة نفس عجيبة. حتى أنّه تعرّض الى وعكة صحّية في أواخر عمره، فنصحه الأطبّاء بالاستجمام والاستراحة في منطقة هواؤها نقيّ، فاستأجرت له بستاناً في دماوند وأعطيت قيمة الإيجار لصاحب البستان، وبعد ثلاثة أيّام من إقامته هناك استدعاني فسألني: ما هي قيمة الإيجار؟ فقلت له: ليس مهمّا، فقال بإصرار: أيمكن أن أعطي الإيجار أم لا؟ فقلت: أنا دفعته. فأجاب: إمّا أن تأخذ منّي قيمة الإيجار أو سأضطر لمغادرة هذا المكان. فأجبرني على قبول قيمة الإيجار[٢].

٢ ـ التواضع والبساطة في الحياة:

اتّسمت حياة العلاّمة الطباطبائي بالبساطة والفرار من البروتوكولات والبهرجة، التي يحيط بها معظم ذوي الشأن المالي والسياسي والعلمي حياتهم في المأكل والملبس والمركب، تقول ابنته: عندما كنت اقدّم له الواناً متنوعة من

---

(١) مجله مكتب اسلام: ٦٢، السنة ٢١، العدد١٠.

(٢) المصدر السابق: ٦٢.

الطعام على المائدة كان يكتفي بنوع واحد لا غير[1].

ويقول تلميذه الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي: ما زلت أتذكّر هندامه لما ورد من قرية (شاد آباد) من توابع تبريز الى مدينة قم، وهو يرتدي عمامة قطن ذات لون كُحلي، ولم يكن لديه أيّ إمكانات ماديّة، وكان يستأجر منزلاً يشتمل على غرفتين بثمانين توماناً، فتساءلت: أهذا هو الشخص الذي يدّعي أنّه سيحدث ثورة في الحوزة العلمية[2]؟

ويقول تلميذه علي أكبر المسعودي: إنّ حياة العلاّمة الطباطبائي كانت تتّسم بالبساطة، فمثلاً في كل مرة يريد السفر الى طهران يمتطي الحافلات الكبيرة (الاتوبوس) بمعيّة الناس، مثلما يفعل أيّ شخص عادي، حتى أنّه في إحدى المرّات ظلّ ينتظر جالساً في الحافلة أكثر من ساعة حتى امتلأت بالركّاب وتحرّكت، وفي مرّة أخرى أصيب بجرح إثر اصطدام الحافلة التي كان مسافراً بها الى طهران.[3]

ويروي تلميذه السيد محمد حسين الطهراني صورة أخرى من تواضعه، فيقول: عندما كنت طالباً في الحوزة بقم كنت كثير التردّد الى منزل أستاذي العلاّمة الطباطبائي، ومن الحسرات التي ظلّ يختزنها فؤادي حرماني من الاقتداء به في الصلاة، لأنّه كان يمتنع عن أن يتقدّم على أحد، وفي شهر شعبان ١٤٠١هـ تشرّف بزيارة مشهد، ثمّ ورد الى منزلي، ولما حلّ وقت صلاة المغرب أعددت له ولرفيق كان بصحبته سجادة الصلاة، وخرجت من الغرفة لكي يبدأ

---

(١) كلي زواره، غلام رضا. جرعه‌هاى جانبخش: فرازهايى از زندكى علامه طباطبائى: ٣٧٦. قم، انتشارات حضور، ١٣٧٥ش.

(٢) المصدر السابق: ٣٧٣.

(٣) المصدر السابق: ٣٧٨.

بالصلاة ثم اقتدي به حالة انشغاله بالصلاة، إلاّ أنّي مكثت خمس عشرة دقيقة أترقّب خارج الغرفة من دون أن يبدأ بالصلاة، ثم ناداني مرافقه قائلاً: سيظلّ العلاّمة الطباطبائي جالساً حتى تصلّي أنت. فقلت للعلاّمة: أنا اريد الاقتداء بكم، فقال: أنا اريد الاقتداء بك، ثم أردف: تفضّل صلّ. فأجبته: منذ أربعين عاماً تحدوني الرغبة للصلاة مأموماً وراءكم، فتبسّم وقال: أضف سنة أخرى على الأربعين. ثم أضاف: تفضّل للصلاة أنا أريد الاقتداء بك، فخجلت كثيراً، وقلت له: إن كان هذا أمراً من جنابك فأنا مطيع لك. وأخيراً نزلت على رغبته، فتقدّمت للصلاة وصلّى العلاّمة خلفي مأموماً، وهكذا وبعد أربعين عاماً لم أحرم من الائتمام به فحسب، بل انتهى الأمر لأن أكون إماماً له. ثم يستشهد السيد الطهراني بهذا البيت من الشعر لصفي الدين الحلي:

خُلقٌ يُخجِل النسيم من اللطف   وبَأسٌ يَذوبُ منهُ الجَمادُ[(١)]

وكان العلاّمة الطباطبائي أبعد الناس عن التظاهر بالعلم، يشعّ حياءً ورقّة وسكينة، فعندما كان يقوم بالتدريس يجلّله التواضع أمام تلامذته، فيجلس وسط حلقة الدرس خافضاً رأسه من دون أن يرتقي المنبر[(٢)]، ولازمه هذا الأدب حتى بعد أن ازداد عدد تلامذته، فمثلاً كان درس التفسير يزدحم بكثرة الحاضرين، وكان صوته لا يكاد يصل الى كافة الطلاب، فالتمسه الحضور وباصرار أن يرتقي المنبر حال التدريس، غير أنّه امتنع عن ذلك وظلّ يجلس بتواضع في حلقة الدرس حيثما يجلس تلامذته[(٣)].

---

(١) الطهراني، السيد محمد حسين. مهرتابان: ٥١ ـ ٥٢.

(٢) مجله حوزه. العدد٥٥: ٥٠.

(٣) مجله مكتب اسلام. السنة ٢١، العدد١٠: ٦٤.

ولم يُشاهد في الغالب مستقلاً سيارة في ذهابه وايابه من دروسه واليها، أو في زياراته للحرم الشريف، أو زيارة تلامذته وأصدقائه، وكان يجيب على أيّ سؤال علمي وهو ماش[1]، فضلاً عن اماطته للأذى عن طريق المارّة، يقول تلميذه الشيخ إبراهيم الأميني: رافقته ماشياً في شارع صفائية الذي يؤدّي الى الحرم في قم، فكان يرمي بحذائه أو عصاه قشور الموز والبرتقال بعيداً عن الطريق ويلقيها في قناة المجاري[2].

وما كانت تبدو على مظهره أيّة علامة تشير الى مقامه الرفيع، حتى أنّ تلميذه الشيخ جعفر السبحاني يقول: لو أنّ شخصاً سافر بمعيّته سنة بتمامها ولم يكن على معرفة من قبل بمقامه العلمي، فلن يكتشف أنّ هذا الرجل هو صاحب المنهج الجديد في التفسير، وذو الإبداع والتجديد في الفلسفة، وأستاذ السير والسلوك.[3]

٣ ـ الجدّيّة وقوة الإرادة:

اتّسمت حياة العلامة الطباطبائي بجدّيّة ومثابرة قلّ نظيرها في سائر الأعمال التي كان يضطلع بها، ولم يفرّط بأيّ فرصة من حياته، تحكي ابنته (نجمة السادات) عن هذا البعد في حياة أبيها نقلاً عن أمّها، حيثُ تقول: في السنوات التي عشناها في النجف كنت أوقّت جرس الساعة في كل ليلة لأجل إيقاظ العلاّمة لصلاة الليل، وحين أوقظه يتوضّأ ويؤدّي الصلاة، ثم لا ينام بعد ذلك، إذ كان يقول: ينبغي أن لا يُنام بين صلاتي الليل والصبح، وفي هذه الفترة

---

(١) كلي زواره، غلام رضا. جرعه‌هاى جانبخش: ٣٦٩.

(٢) المصدر السابق: ٣٨١.

(٣) يادنامه مفسر كبير علاّمة طباطبائي: ٤٨.

كان يتدرّب على الخط هو وأخوه السيد محمد حسن الهي، وبعد صلاة الصبح ينصرفان لمباحثة الدروس، فأتولّى أنا إعداد الشاي لهما، كي لا يصيبهما الإرهاق والتعب، وبعد ساعة أجلب لهما الإفطار(١).

أمّا قوّة الإرادة فقد وهبه الله عزماً من النادر أن نعثر على ما يماثله في الناس العاديين، وتمتّعت شخصيّته بإرادة حازمة لا تتزلزل، ويكفي لمعرفة هذا البعد في شخصيّته قصّة إجراء عملية له من دون تخدير، فإنّه عندما ذهب الى لندن لعلاج عينه، أخبره الأطبّاء: أنّ هذه الغشاوة التي على عينه تتطلّب عملية جراحية، وإلاّ فسيفقد بصره، فوافق على ذلك، غير أنّ الأطبّاء قالوا له: لابدّ من التخدير قبل إجراء العملية، فرفض ذلك، وطلب إجراء العملية من دون تخدير، فأجابه الأطبّاء: أنّ العملية تتطلّب بقاء العين مفتوحة من دون أن تغلق لمدة خمس عشرة دقيقة، فقال لهم: ستظل عيني مفتوحة كذلك، وبالفعل تمّ إجراء العمليّة واستمرّت سبع عشرة دقيقة من دون تخدير، وأبقى العلامة الطباطبائي عينه مفتوحة تمام هذه المدّة من دون أن يغمضها برهة ما(٢).

٤ ـ الرفق والشفقة والمداراة في العشرة:

كانت شخصيّة العلامة الطباطبائي منهلاً يفيض الحب والعطف والمودّة على أفراد أسرته وتلامذته ومن يعاشره من الناس، فلو وقفنا عند حياته داخل الاسرة لبهرتنا طباعه وسجاياه في التعامل مع زوجته وأولاده، يتحدّث ولده السيد عبد الباقي عن أشعة من سلوكه داخل المنزل قائلاً: كان العلاّمة في

---

(١) مجله زن روز، العدد٨٩٢.

(٢) آينه عرفان: ٥٩.

المنزل رحيماً جداً، لا يصدر منه أذى، ولا أوامر، فحين يحتاج الى شاي أو غيره يسعى بنفسه لتأمين ما يحتاج، وحينما تدخل زوجته أو أحد ابنائه الغرفة يقف منتصباً احتراماً له، الى هذه الدرجة بلغ أدبه وخلقه. وطالما كان يؤكّد أنه مدين بهذا التوفيق لزوجته.

وتتحدّث ابنته نجمة السادات قائلة: كان أبي يذكر امّي ذكراً حسناً على الدوام، فيقول: ان هذه المرأة هي التي أوصلتني الى ما وصلت اليه، هي شريكتي فيما انجزته، كل كتاب ألّفته نصفه يعود اليها. ولما سُئلت هذه السيّدة [زوجته] السؤال التالي: كيف يوفّق العلاّمة الطباطبائي والذي يتمتّع بهذه الشخصية العلميّة العظيمة وهذه المشاغل الفكريّة بين تلك المشاغل والمتطلّبات العائلية؟ أجابت: لقد خصّص العلاّمة في برنامجه اليومي اوقاتاً وساعاتٍ خاصّةً بالعائلة، فإنه بعد أن يعمل لمدة سبع ساعات يقول: ان فترة ما بعد الظهر الى المساء هي للمجلس الخاص بالاسرة، فينادي: تعالوا اجلسوا واسمعوا ما أقول: انّ هذه الساعة هي افضل الأوقات لدي، ومع تعاظم وازدياد أعماله إلاّ انه لم يغفل عن عائلته، إذ كان يهتم بزوجته وابنائه اهتماماً خاصّاً، وبالرغم من انشغاله الدائم بتلك الأعمال، وما كان يتّسم به من حب شديد للضيوف، فانه كان يسعى لمساعدة امّي، مع انها لم تكن ترضى ان يمارس هو أعمالها. على العموم كانت امّي هي مدبّرة المنزل، فان ما يرتبط بدراستنا وذهابنا وايابنا وسائر الشؤون الأخرى كانت تتولاّها امّي، لكي يكون أبي متفرّغاً بشكل تام لمشاغله العلمية.[1]

وقد كانت علاقته بزوجته تنطوي على مودّة عميقة، حتى انّه تأثّر تأثّراً شديداً، وبكى بحزن بالغ عند وفاتها، يقول تلميذه الشيخ ابراهيم الأميني:

---

(١) مجله زن روز. العدد٨٩٢.

فوجئت بانهمار دموع العلاّمة بغزارة وحزنه وتأثّره الشديد بعد وفاة زوجته، فقلت له في احد الأيام: نحن نستلهم الصبر منك في تحمّل المصائب، لماذا تتأثّر بهذا الشكل؟ فأجاب: شيخنا الأميني الموت حق، كلّنا لابدّ ان نموت، أنا لا أبكي لموت زوجتي، وإنّما أنا ابكي لصفاء وحب هذه السيدة. فان حياتنا كانت صعبة وشاقّة، عندما كنت في النجف الأشرف كانت تواجهني متاعب جمّة، وأنا لا اعرف شيئاً بالنسبة لمتطلّبات الحياة المختلفة، فكانت هذه المرأة هي التي تتولّى ادارة حياتنا، فطوال مدّة حياتنا لم تقدم على عمل يمكن أن أقول عنه: لماذا فعلتِ ذلك؟ ولو بمستوى ان أحدّث نفسي بذلك. كما لم تترك عملاً يمكن أن اقول عنه: لماذا تركتِ هذا العمل؟ كذلك لم تعترض عليّ طوال حياتها، فلم تقل: لماذا فعلت ذلك؟ أو لماذا تركت ذلك؟ فمثلاً أنت تدري ان عملي داخل المنزل، وانا دائماً مشغول في المنزل بالكتابة أو المطالعة، ومن المعلوم اني أصاب بالإجهاد فاحتاج للاستراحة وتجديد طاقتي للعمل. هي كانت على بيّنة من هذا الأمر، لذلك كان (السماور) مشتعلاً باستمرار والشاي جاهز، وفي ذات الوقت الذي كانت مشغولة بأعمال المنزل، كانت تجلب لي كل ساعة فنجان شاي الى غرفتي ثم تعود الى عملها الى ساعة أخرى. شيخنا الأميني: كيف يتسنّى الي أن انسى كل هذه المحبّة والصفاء؟[1]

وظلّ الطباطبائي وفيّاً لهذه المرأة الصالحة، فقد كان يزور قبرها كل يوم طيلة ثلاث أو أربع سنوات بعد وفاتها، ولما تراكمت اعماله ولم يجد فرصة، استمرّ يزورها بشكل منظم مرّتين كل اسبوع في يومي الاثنين والخميس، وكان يقول: يجب ان يكون عبد الله شكوراً، إذا لم يستطع الإنسان تأدية حق الناس

(١) يادنامه مفسر كبير علاّمه طباطبائى: ١٢٩ ـ ١٣٠.

فلن يتمكّن من اداء حق الله[١].

وتشير ابنته الى حنانه وشفقته ومودّته لأطفاله، بل ولأطفالها، قائلة: كان ينفق ساعات عديدة من وقته الثمين للانصات الى ما يحكيه الأطفال أو بتعليمهم الرسم واعطائهم تمارين وواجبات للحلّ[٢].

اما عطفه وشفقته على الآخرين، فنكتفي بذكر موقف واحد يفصح عن أسلوب معاشرته للناس، يقول ابنه: حينما كان ابي يعمل في مزرعته بتبريز، كان يتولّى تسويق المحاصيل بعض الأشخاص مقابل أجور يتقاضونها من الثمن على هذا العمل، فيما يدفعون باقي الثمن الى أبي. وفي احدى المرات اعطى هؤلاء لأبي أوراقاً تثبت مديونيّتهم بعض المبالغ لأبي، ثم بعد ذلك شاهدت أبي يخرج هذه الأوراق من جيبه وينظر فيها مليّاً، ويمزّقها بمجموعها ويرميها، مع العلم انا كنّا في امسّ الحاجة للمال لتأمين النفقات الاعتيادية لحياتنا، فتساءلت بتعجّب: لماذا تفعل ذلك يا أبي؟ فنظر اليّ بتأمّل، وقال: لو كان لديهم مال لجلبوه ووفوا مديونيّتهم، الله لا يرضى ان نمارس ضغطاً عليهم من أجل وفاء الدين مع علمنا بعدم توفّر شيء لديهم. بعد ذلك يعقّب ولده على هذا الموقف: لقد تعلّمتُ درساً بليغاً في شموخ النفس وبُعد الهمّة وتوكّل أبي على الله وانه هو الرزّاق[٣].

---

(١) كلي زواره. جرعه‌هاى جانبخش: ٣٩١. والطهراني، السيد محمد حسين. مهرتابان: ٢٤ ـ ٢٥.

(٢) مجله زن روز، العدد٨٩٢.

(٣) مجله جوانان، العدد٨٢١.

٥ ـ من آدابه مع تلامذته:

تميّزت علاقة العلاّمة الطباطبائي بتلامذته بمودّة صادقة ورعاية خاصّة، توفّق فيها الدارسون في حلقات دروسه باستلهام تجربة تربوية أخلاقية عميقة منحت شخصياتهم مقوّمات روحية اساسية ما كان لهم ان يحصلوا عليها لولا هذا الاستاذ، فضلاً عن العلوم التي اغنتهم عن الرجوع الى غيره.

وهذا ما أكّده غير واحد من تلامذته في حديثهم عن آدابه في التعامل معهم، يكتب تلميذه الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي: طيلة الثلاثين سنة التي أفتخر بحضوري فيها لديه لم أ سمع منه كلمة «أنا»، وعوضاً عن ذلك طالما سمعت منه عبارة «لا أعلم» عند جوابه عن الاسئلة. هذه العبارة التي يعتبرها أدعياء العلم عاراً، غير انّ هذا البحر المتلاطم من العلم والحكمة يقولها من فرط تواضعه بسهولة، ثمّ بعد ذلك يجيبه على السؤال مبتدئاً بقوله: يحتمل أو في نظري[1].

امّا تلميذه الآخر الشيخ ابراهيم الأميني فيكتب: اشتركت حدود ثلاثين سنة في درسه، مضافاً الى حضوري ليالي الخميس والجمعة أيضاً في درسه الخاص، لا أتذكّر طوال هذه المدة انه صار عصبيّاً، أو صدر من لسانه قول شديد أو توهين لأحد من تلامذته، كان متواضعاً جداً، لم نرَ منه تعريفاً وتمجيداً بنفسه، كما لم يبخل بالتعليم والتربية على أحد، وعادة ما يوضّح المطالب العالية وبعض ابتكاراته ببيان ميسّر مفهوم للمخاطبين، من دون ان يشير الى ان هذا المطلب من ابتكاراتي وانه مطلب مهم. وكان يحرص على اشاعة العلم، فلم يترك سؤالاً لأحد بلا جواب، ويأتي جوابه بمستوى فهم السائل. ولا يلجأ لاستخدام العبارات المقعّرة، ويجيب بعبارات مختصرة، لا يعبأ بكثرة أو قلّة حضور طلاّبه، فحتى لو

---

(١) يادنامه مفسر كبير علاّمة طباطبائي: ٣٧.

اقتصر الحضور على اثنين أو ثلاثة لا يبخل بالدرس. لم يحرم من الافادة منه غير الطلاب، فأي شخص وأيّاً كان زيّه ولباسه وعمره يمكنه الاستفادة منه، وطالما انتفع منه مثل اولئك. وطالما أجاب على الرسائل الكثيرة التي كانت تصل اليه وتنطوي على اسئلة متنوّعة بخط يده[١].

ولعلّ أهم مزية تعلّمها منه تلامذته هي التواضع العلمي في بيئة تزدحم بالادعاءات والتفاخر والتعالم، فكثيراً ما نسمع أو نقرأ انّ هذا المطلب لم يسبقني به احد، وهذا ما أفاضه الله عليّ، بينما اتّسمت شخصية العلاّمة الطباطبائي بأدب مختلف في البحث العلمي، كما ذكر تلميذه مصباح اليزدي: لا اتذكّر ولو لمرّة واحدة انّه أشار الى انّه توصّل الى حل هذه المسألة التي عجز عن حلّها الآخرون[٢].

وبلغ من تواضعه العلمي ان يعبّر عن تلامذته بـ «رفاقي» ولا يحبّذ ان يسمّيهم تلامذته، كما تقول ابنته: انّه كان خارج المنزل في أحد الأيام، فجاء أحد تلامذته لزيارته، فقلت له حين عاد الى المنزل: جاء أحد تلامذتك ولم يجدك، فأجاب: قولي أحد رفاقي، هؤلاء رفاقي[٣]. وهذا ما جعل طلابه ينجذبون اليه ويلتصقون بشخصيّته، ويحبّونه بشغف بالغ، بحيث كان بعضهم يصاحبه ماشياً في طريق عودته الى المنزل، فيما يتوافدون عليه في اوقات أخرى الى المنزل لاستلهام الأجوبة على اشكالاتهم وأسئلتهم، من دون ان يحول بينهم وبينه أي حجاب، وفي بعض الليالي كان يمشي عدّة كيلومترات مع ما هو عليه

---

(١) المصدر السابق: ١٢٢ ـ ١٢٣.

(٢) آينه عرفان: ١٤.

(٣) صحيفة اطلاعات، العدد١٩٧٦٧ (١٣٧١/٨/٢٤ش) (لقاء مع السيدة نجمة السادات الطباطبائي).

من ضعف البدن والارتعاش الذي ابتلي به، كيما يحضر مجالسهم الخاصّة ويوضّح لهم المطالب العلمية، وربما تستغرق هذه المجالس ساعات طويلة، ليعود بعد الانصراف منها ماشياً الى منزله[١].

٦ ـ عمق الصلة بالله:

حفلت حياة العلاّمة الطباطبائي بالانقطاع الى الله، ودوام الاتصال به، والادمان على ذكره في السر والعلن، ومما لاشك فيه انّ التوفيق الذي أحرزه الطباطبائي والابداع الوفير الذي اشتملت عليه آثاره كان مظهراً لعمق صلته بالله. يكتب تلميذه ابراهيم الأميني: انه كان من أهل الذكر والدعاء والمناجاة، فحتى في الطرقات لا نراه يفارق ذكر الله، وحين كنت أحضر مجالسه بمجرّد ان يتوقّف الحديث وتحصل حالة سكوت يعود العلاّمة للذكر، مضافاً الى التزامه بالنوافل، حتى انه كان يغتنم لحظات سيره في الطريق لأداء النافلة[٢].

ومن الطريف ان احد معارف الطباطبائي شاهده ماشياً في الشارع، فسلّم عليه، فرد عليه الطباطبائي السلام، ومضى من دون أن يسأله عن أحواله، فانزعج ذلك الشخص، وبلغ انزعاجه العلاّمة فيما بعد، فاضطرّ الطباطبائي للإفصاح عن السبب بقوله: في كل وقت أخرج من المنزل اشرع بصلاة نافلة الى أن أصل المحل الذي أقصده، ولم يكن أحد يعلم بذلك قبل هذه الحادثة[٣].

اما شهر رمضان فيظل في لياليه مستيقظاً حتى الصباح، يحيي بعض الليل

---

(١) تاجدينى، علي. يادها و يادكارها. طهران، كانون انتشارات بيام نور: ٧٧ ـ ٧٨.

(٢) يادنامه مفسر كبير علاّمة طباطبائي: ١٣١.

(٣) مجله زن روز، العدد٨٩٢.

بالمطالعة، فيما يحيي ما بقي منه بالدعاء وقراءة القرآن والصلاة والأذكار[1].

وكما عُرف العلاّمة الطباطبائي بطهارة الجنان اشتهر أيضاً بطهارة اللسان، فقد ذكر تلميذه السيد محمد باقر الموسوي الهمداني «مترجم الميزان الى الفارسية»: انّ العلاّمة الطباطبائي لم يذكر أي إنسان بسوء، لقد دامت علاقتي معه (٣٥) سنة لم أسمعه في أثنائها يذكر أحداً بسوء. وكان هذا الرجل مواظباً على مراقبة نفسه، وكان زمامها بيده، كانت له سيطرة على اللسان واليد وجميع الأعضاء والجوارح، والله شاهد على ما أقول اني لم أسمع منه طوال هذه المدّة غيبة ولو لمرّة واحدة، كما لم اسمع منه كلمة في مدح نفسه والتمجيد بذاته[2].

---

(١) يادنامه مفسر كبير علاّمة ظباطبائي: ١٣١.

(٢) كيهان العربي، العدد٣٨٠٥ (١٣ / ١١ / ١٩٩٦م).

الآثار الفلسفية للعلامة الطباطبائي

تعدّدت وتنوّعت الآثار الفلسفية للطباطبائي، فبينما جاء بعضها على شكل رسائل مدوّنة ببيان مكثّف موجز، مثلما نجد في «الرسائل التوحيدية» و«الرسائل المنطقية» التي ألّفها أيّام اشتغاله بالفلاحة في تبريز، بعد عودته من النجف الأشرف، جاء بعضها الآخر على شكل تعليقات وحواشي على أعمال حكماء معروفين، كما في «تعليقته على الأسفار الأربعة»، أو مؤلفات مستقلّة في الفلسفة، كما في «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي» و«بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة».

وعمد الطباطبائي الى اقتفاء الأسلوب المتداول في تدوين المسائل الفلسفية لدى مؤلّفي مدرسة الحكمة المتعالية في الكتابين الأخيرين، فبدأ بالأمور العامّة أو الإلهيّات بالمعنى الأعمّ وأردفها بالإلهيّات بالمعنى الأخصّ، إلاّ أنّه استبعد بعض المباحث، وأعاد تنظيم بعضها الآخر، بنحو لم يتجاوز فيه طريقة السلف كلّياً. ولعلّ تمسّكه بذلك يعبّر عن هدفه من تأليف «بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة» كمقررين لدراسة الفلسفة في الحوزة العلمية، ولذا ينبغي أن يوصلا دارس الفلسفة الى تراث الفلسفة الإسلامية بيُسر وانتظام. من هنا صار محور المباحث ومرتكزها فيهما هو «الأحكام الكلّية للوجود» والتي تشكّل «أصالة الوجود» و«الوحدة التشكيكية لحقيقة الوجود» منبعها الأساسي، فان سائر المباحث في «الحكمة المتعالية» تترتّب على الفراغ عن القول بهاتين المسألتين، بينما تناثر البحث حول «نظرية المعرفة» في مواضع متفرّقة من هذين الكتابين، فتارة نعثر عليه في ثنايا بحث «الوجود الذهني» و«الكلي والجزئي» و«الكيفيّات النفسانية»، أو نراه في مباحث «العقل والعاقل والمعقول».

أمّا في «أصول الفلسفة» فقد استأثرت «نظرية المعرفة» بمساحة واسعة من

مباحث الكتاب، فبعد أن فرغ الطباطبائي في المقالتين الأولى والثانية من بيان «معنى الفلسفة وحدودها، والعلاقة بينها وبين العلوم الطبيعية والرياضية» دشّن بحثه بنظرية المعرفة، وأولاها أهمّية متميّزة حين جعلها تتصدّر مسائل الفلسفة الأخرى، وعمل على ترتيب البحث فيها على وفق ثلاثة محاور متسلسلة منطقياً، تبدأ بـ «قيمة المعرفة» ويليها «مصدر المعرفة» وتنتهي بـ«حدود المعرفة».

ومضافاً الى تقديم البحث في «نظرية المعرفة» وما يتّصل بها من مسائل «الإدراكات» على غيرها، فإنّها احتلّت مساحة واسعة من هذا الكتاب، إذ انبسطت على معظم صفحات الجزء الأوّل وصفحات الجزء الثاني بتمامها، فيما اشتملت الأجزاء الثلاثة الباقية على كافة المسائل الأخرى. وبذلك يكون «أصول الفلسفة» أوّل مؤلف في الفلسفة الإسلامية يعالج مسألة المعرفة بهذه الكيفية ويوليها هذا القدر من التحليل والدراسة.

منهج البحث الفلسفي عند الطباطبائي

تبلورت في مجموع أعمال الطباطبائي من مؤلفات ودروس أصول منهجية واضحة، جرى ضبط وتدوين المسائل الفلسفية في اطارها، ودأب على تجسيدها كمعايير وأسس لايحيد عنها في بحثه الفلسفي، وبوسعنا القول إن النتائج التي انتهى اليها في آثاره، تعد ثمرة لتلك الاسس التي تحرك عبرها تفكيره الفلسفي، وهذا لايعني وجود الاسس كمعطى ناجز قبل عملية البحث، وانما يعني انها كانت تتوالد على الدوام في فضاء عملية البحث، لأن الاطار المنهجي يتشكل باستمرار مع تطور عملية البحث وامتدادها افقياً ورأسياً بامتداد الموضوع.

وسنشير بايجاز الى أبرز هذه الاسس المنهجية للبحث الفلسفي عند الطباطبائي، وسيتضح لنا انها تصلح كمرتكزات ومنطلقات أساسية لصياغة منهج ملائم في دراسة الفلسفة الإسلامية:

١ ـ الاستناد الى البرهان في البحث الفلسفي:

اعتمد الطباطبائي في بحثه الفلسفي على الاسلوب البرهاني في عملية الاستدلال[1] واجتنب ما لجأ اليه بعض الفلاسفة والباحثين في الفلسفة الإسلامية من الاستعانة بالشعر والنصوص الصوفية والعرفانية والعبارات الذوقية، مثلما نلاحظ في تراث الفلسفة المشرقية بعد ابن رشد، بعد التفاعل الواسع الذي حصل في مدرسة اصفهان بين المدارس الفلسفية والكلامية والعرفانية.

---

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين. نهاية الحكمة. قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ص ٦.

وقد أوضح الطباطبائي ان البراهين المستعملة في الحكمة ليست براهين لمية، وهي البراهين التي يكون السلوك فيها من العلة الى المعلول، لأنه لا غير للوجود سوى العدم، فلاعلة للوجود خارج الوجود، وانما البراهين فيها براهين إنّية تعتمد على الملازمات العامة التي يُسلك فيها من أحد المتلازمين العامين الى الآخر[١]. بمعنى أنه لايمكن الاستناد الى البرهان اللمي في الفلسفة الالهية، لأن موضوع الفلسفة هو الوجود المطلق الشامل لكل شيء، وليس هناك علة للوجود غير الوجود. بينما يشترط في البرهان اللمي أن يكون الحد الأوسط علة لثبوت الحد الأكبر للحد الأصغر، والحد الأصغر في الفلسفة هو الموجود المطلق. والحد الاكبر لابد أن يرجع الى الوجود، لأن المحمولات في الفلسفة لابد أن تكون من سنخ الوجود، من قبيل: «العلية والمعلولية، والوحدة والكثرة، والقوة والفعل». وعلى هذا يكون الحد الأصغر الذي هو موضوع الفلسفة الوجود المطلق الشامل لجميع مراتب الوجود، والمحمولات في الفلسفة تعود الى الوجود ولاعلة للوجود خارج الوجود، فلامجال للبرهان اللمي في الفلسفة. وتفصيل القول في هذه المسألة خارج عن غرضنا هنا.

٢ ـ عدم الخلط بين الادراكات الحقيقية والاعتبارية:

لعل حصول الخلط في البحث الفلسفي بين الكليات والجزئيات، والماديات والمجردات، والحقائق والاعتباريات، مما يوجب الاضطراب في تصوير المسائل الفلسفية فضلاً عن التصديق بها، وقد نشأ من عدم التمييز بين الحقائق والاعتباريات، التباس في مباحث غير واحد من العلوم العقلية، و لاسيما علم أصول الفقه، غير ان العلامة الطباطبائي كشف النقاب عن هذه المسألة،

---

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين. نهاية الحكمة. ص ٦.

وتوصّل الى تفسير محدد للفرق بين هذين النوعين من الادراكات، وأكد ان البرهان لايجري في مورد الاعتباريات، وعلى هذا فهي خارجة عن البحث الفلسفي[١].

٣ ـ التسلسل المنهجي للمسائل وتنظيمها تنظيماً منطقياً متسقاً:

لم تنظم المسائل الفلسفية في الكثير من المؤلفات الفلسفية تنظيماً منهجياً متسقاً، يتدرج فيه البحث من الكليات الى الجزئيات، ومن الخاص الى العام، ومن المقدمات الى النتائج، فربما تتقدم مسألة يكون حقها التأخير، وبالعكس قد تؤخر مسألة من حقها التقديم، وربما تأتي مقدمة عقيب نتيجتها وبالعكس. وقد أدى هذا الارتباك في نظم المسائل أحياناً الى وقوع التباس وإرباك في فهم المسائل.

غير أن العلامة الطباطبائي التزم وبصرامة منهجية في مؤلفاته الفلسفية مثل «أصول الفلسفة، وبداية الحكمة، ونهاية الحكمة» بتنضيد المسائل بصورة متدرجة يرقى منها الدارس مرقاة مرقاة، ولذلك عبر عنها في كتابيه بداية الحكمة ونهاية الحكمة بالمراحل، فجعل كلاً منهما على اثنتي عشرة مرحلة، وكل مرحلة تتوزع على فصول. ابتدأ المراحل ببحث المسائل التي تكون فيها المحمولات (الاحكام) مساوية للموضوع، بمعنى ان موضوع الفلسفة لما كان هو الوجود، فالمحمولات في هذه المرحلة تساوي الموضوع، كالخارجية المطلقة والوحدة العامة والشيئية، ثم تلتها المراحل التي تكون فيها الاحكام أخص من الموضوع «الوجود»، بمعنى انها وما يقابلها تساوي الوجود، كتقسيم الوجود الى

---

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين. اصول فلسفة وروش رئاليسم، (بالفارسية). تعليق:

خارجي وذهني ومستقل ورابط[١]. ثم انتهى في المرحلة الأخيرة الى الالهيات بالمعنى الاخص أي مايتعلق بالباري تعالى من اثبات ذاته وصفاته وأفعاله، لأنها الغاية القصوى للبحث في الفلسفة الالهية، ومسائلها تبتني على مايتقرر في الامور العامة أو الاحكام العامة للوجود.

٤ ـ التصوير الدقيق للمسائل:

طالما نشأت الاشكالات في الفلسفة من عدم تصور المسائل تصوراً صحيحاً، فيجري نزاع واسع في البحث الفلسفي اثر ذلك، من هنا سعى الباحثون في الفلسفة الى تحرير محل النزاع، وبيان ماهو موضوع الخلاف بين الاتجاهات المتعارضة. وترجع الصعوبة في تصور المسائل الى ابهام بيان الفلاسفة وشيوع مصطلحات عديدة خاصة بهم، تبتعد أحياناً عن مدلولها اللغوي، مضافاً الى الاختلاف بين المدارس ومناهج التفكير لدى الفلاسفة والعرفاء والمتصوفة والمتكلمين، الذي يجعل مصطلحاً واحداً في بعض الحالات يستعمل لدى كل طائفة بمعنى لايتطابق مع مدلوله لدى الطائفة الأخرى. لذا يقال: إن التصور الصحيح للمسائل الفلسفية يساوق التصديق بها.

لذلك حرص العلامة الطباطبائي على تصوير المسائل تصويراً دقيقاً وبيان المصطلحات بوضوح، وربما استعان بتحديد معنى المصطلح بالاشارة الى المعاني المختلفة له، كما نلاحظ ذلك في موارد عديدة في مؤلفاته[٢].

☜مرتضى المطهري. طهران نشر: صدرا، ١٣٦٨ ش، ج٢:ص ١٣٨ ـ ٢٣٩.

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين. نهاية الحكمة. ص ٥.

(٢) انظر على سبيل المثال ذكر الطباطبائي لأربعة معاني متغايرة للاعتباري في كتابه: نهاية الحكمة. ص ٢٥٦ ـ ٢٥٩.

٥ ـ بيان المسائل بصورة موجزة مكثفة:

من الثغرات المنهجية الواضحة في المؤلفات الفلسفية، الاستطراد الواسع والتشعب بتفاصيل دقيقة، تنتهي الى ترهل البحث، وربما اختفاء هيكله الاساسي في تلك المتاهات المعقدة، وقد نجم عن ذلك تضخم هذه المؤلفات بنحو يتعذر معه على الباحث الالمام بمحتوياتها الا اذا أوقف حياته لذلك، مضافاً الى ان بعض المباحث التي تضمها تلك المؤلفات تعد من المباحث المندثرة الميتة، لانها كانت تبتني على أصول موضوعة ثبت بطلانها، فلم تعد هناك حاجة لاستهلاك العمر فيها أو دراستها الا بالنسبة للمعنيين بتاريخ العلوم.

لذلك قام العلامة الطباطبائي بتأليف كتابي بداية الحكمة ونهاية الحكمة، وجعل الأول كالبديل لمنظومة الملا هادي السبزواري، فيما جعل الثاني كالبديل للأسفار الأربعة لملا صدرا، ويمكن معرفة أهمية هذا الانجاز اذا قارنا بين نهاية الحكمة والأسفار، فان الأخير يقع في تسعة مجلدات، بينما تقع نهاية الحكمة في مجلد واحد لايتجاوز «٣٣٠» صفحة، وهي أقل من أي مجلد من مجلدات الأسفار في عدد صفحاتها، أما بداية الحكمة فهي لاتتجاوز «١٨٠» صفحة. وبوسع الدارس ان يتوفر على دراسة كتابي الطباطبائي بمدة لاتتجاوز ثلاث سنوات دراسية في الحوزة العلمية، بينما يحتاج لدراسة الأسفار الأربعة فقط الى أكثر من خمسة عشر عاماً، وهي فترة طويلة جداً بحسابات الزمن في نهاية القرن العشرين.

صحيح ان كتابي بداية الحكمة ونهاية الحكمة لايشتملان على تمام المباحث الفلسفية التي بين دفتي مجلدات الاسفار التسعة، لكن هذين الكتابين يشتملان على المهم مما يحتاجه دارس الحكمة المتعالية، مع المسائل الجديدة التي ابتكرها العلامة الطباطبائي.

لقد عمد الطباطبائي الى استخدام عبارات مختصرة وجمل قصيرة مكثفة في بيان المطالب الفلسفية، واستبعد كل الاستطرادات، والمسائل الزائدة والثانوية، وحرص على ذكر المهم والأساسي فقط من دون أن يتشعب في فضول لايتسع له عمر تلميذ الفلسفة في هذا العصر، فمثلاً اقتصر في «نهاية الحكمة» على بيان برهان واحد على أصالة الوجود فقط، وهو أسد وأخصر البراهين، فيما ذكر ملا صدرا ثمانية أدلة في أحد كتبه الصغيرة على هذه المسألة[1].

واعتمد الاسلوب ذاته في تدوين «أصول الفلسفة» الذي استوعب فيه المهم من مسائل الفلسفة الإسلامية مقارنة بالفلسفة الاوربية الحديثة بكتاب لايتجاوز مجلداً صغيراً، لكن بعد أن كتب عليه تلميذه الشهيد مرتضى المطهري هوامش توضيحية مفصلة، طبع في خمسة أجزاء صغيرة، كل واحد منها بحدود مئتي صفحة.

ومن المعلوم ان هذا الاسلوب الذي اعتمده العلامة الطباطبائي في تدوين مباحث الفلسفة الإسلامية يتواءم مع طريقة تدوين العلوم في هذا العصر، والتي تقوم على الاختزال والتكثيف، وتستجيب لمتطلبات الدارسين في عصر انفجار المعلومات والتراكم الهائل للمعرفة البشرية.

٦ ـ تحرير البحث الفلسفي من الطبيعيات الكلاسيكية:

لما كانت الفلسفة تاريخيا هي الأصل الذي تتفرع عنه المعارف والفنون، اندرجت تحتها المعارف العقلية التقليدية برمتها آنذاك، ومنها الطبيعيات، أو مايسمى بالفلسفة الاخرى، والرياضيات أو مايسمى بالفلسفة الوسطى. ومنذ بداية عصر النهضة في أوربا واعتماد العلوم الطبيعية على التجربة، افترقت

---

(١) الشيرازي، صدر الدين، كتاب المشاعر، طهران: مكتبة طهوري، ١٣٦٣ش. ص٣٧ ـ ٤٤..

العلوم الطبيعية والعلوم البحتة عن الفلسفة القديمة، وسارت في قنواتها الخاصة، وأحرزت نجاحات ومكاسب هائلة في مضمار اكتشاف القوانين الطبيعية وتسخيرها لخدمة الانسان، وبرهنت بما لامزيد عليه على بطلان بل وخرافة معظم العلوم الكلاسيكية، في الهيئة والطبيعيات الموروثة من الاغريق. لكن المؤلفات المعروفة للفلاسفة المسلمين مثل «الشفاء» لابن سينا، ومن تأخر عنه، حتى المنظومة للسبزواري المؤلفة في القرن الثالث عشر الهجري، تم تصنيفها بالاعتماد على العلوم الطبيعية الاغريقية، وأدرجت هذه العلوم في قسم الطبيعيات منها، مما كان يتحتم على تلميذ الفلسفة ان يدرس تلك العلوم عند دراسته للكتب المذكورة، الا أن العلامة الطباطبائي أزاح الطبيعيات القديمة عن مؤلفاته الفلسفية، بل واستبعدها كأصول موضوعة تستند اليها بعض المسائل الفلسفية، واشار الى فسادها وانفساخها، فمثلاً يكتب (ان القول بالافلاك والاجرام غير القابلة للتغير وغير ذلك، كانت أصولاً موضوعة من الهيئة والطبيعيات القديمتين، وقد انفسخت اليوم هذه الآراء)[1]. كما استعان بمعطيات العلم الحديث واعتبره أصلاً موضوعاً حيثما لزم ذلك، فمثلاً يكتب في معرض رفضه وعدم قبوله لآراء القدماء في بيان حقيقة الجسم (وقد اكتشف علماء الطبيعة أخيراً بعد تجارب دقيقة فنية ان الاجسام مؤلفة من أجزاء ذرية لاتخلو من جرم، بينها من الفواصل أضعاف مالأجرامها من الامتداد، فلينطبق هذا القول على ماكتشفوه من الجسيمات الذرية التي هي مبادئ تكوّن الاجسام المحسوسة، وليكن وجود الجسم بهذا المعنى أصلاً موضوعاً لنا)[2].

---

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين.نهاية الحكمة، ص ٣٢٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٩٨ ـ ٩٩.

وبذلك حرر الفلسفة الإسلامية من قيد أبدي، ظلت ترزح فيه أحقابا متمادية، وحرر التفكير الفلسفي من متاهات لامتناهية استنزفت منه جهودا عظيمة لاطائل من ورائها. وان كان فض الاشتباك بصورة تامة بين الفلسفة الإسلامية والطبيعيات والعلوم الكلاسيكية يتطلب أعمالا مستأنفة تواصل ما أنجزه الطباطبائي.

٧ - تصحيح نسب المسائل الفلسفية واكتشاف ابداع الفلسفة الإسلامية:

من الثغرات التي يمنى بها البحث الفلسفي، الاخطاء الفاحشة في تاريخ المسائل الفلسفية، والاشتباه في بيان نسبها واكتشاف جذورها، فنسبت غير واحدة من المسائل الى اليونان بينما لم يرد لها ذكر في أي أثر من آثار الفلاسفة اليونان، وانما تأخر ظهورها أكثر من ألف عام عن اغلاق أكاديمية اثينا، وهكذا دأب بعضهم لنسبة بعض المسائل خطأ الى الفهلويين «حكماء ايران القدماء»، مثلما فعل السبزواري في منظومته حين نسب القول بوحدة الوجود التشكيكية اليهم، بقوله:

الفهلويون الوجود عندهم حقيقة ذات تشكك تعم

بينما لم نعثر على أي أثر يحكي لنا عن آراء الفهلويين[1]. كذلك نسب السبزواري خطأ القول بأصالة الوجود الى المشائين القدماء، بينما لم يتبلور هذا المصطلح في الفلسفة الإسلامية الا في القرن الحادي عشر الهجري، في مدرسة أصفهان الفلسفية[2]. وهذا ما دعا الشهيد المطهري للتعبير عن

---

(١) المطهري، الشهيد مرتضى. شرح المنظومة. ترجمة: عبد الجبار الرفاعي. قم: مؤسسة البعثة، ١٤١٣هـ، ج١: ص ١٧٢.

(٢) المصدر السابق. ج١، ص٦٧ ـ ٦٣.

السبزواري بالمصلح في الحقل العلمي، لأنه حيثما وجد رأياً في التراث الفلسفي المتأخر سعى للتوفيق بينه وبين آراء السابقين، وتوغل به نحو الماضي، مشيراً الى ان هذا الرأي يعود الى حكماء الاغريق أو الفهلويين مثلاً[١]، (ولهذا فانه اذا أراد البحث في تاريخ الفلسفة فأقواله ليست ذات قيمة)[٢].

ولم ينفرد السبزواري بذلك، وان كانت الاخطاء في نسبة المسائل الى غير أصحابها لديه أكثر من غيره لاهتمامه بالاشارة الى تاريخها، وانما نشاهد في مؤلفات الفلاسفة أحياناً نسبة المسائل الى آخرين أبعد عصراً من عصر ظهورها، وربما لايعود ذلك الى الخطأ في تاريخ المسألة فقط، بل هناك عامل آخر أدى الى ذلك، وهو خشية أصحاب الآراء الجديدة من ردود الافعال العنيفة من معاصريهم، ممن يخضعون في تفكيرهم لسلطة السلف ويرفضون كل رأي جديد، كما حصل مع صدر الدين الشيرازي وغيره، وهذا ما دعا بعض الفلاسفة للارتداد بابداعاتهم الفلسفية الى عصور لا تنتمي اليها.

وقد نجم عن ذلك اختفاء ابتكار العقل الفلسفي الاسلامي وترديد آراء بعض الباحثين الغربيين التي تزعم ان الفلسفة الإسلامية ليست هي الا فلسفة يونانية مدونة بحروف عربية[٣]. هذه المقولة التي أعيد انتاجها غير مرة في

---

(١) ولهذا المصدر السابق. ج١، ص١٧٢.

(٢) المصدر السابق. ج١، ص٦٦. وكمثال على الأخطاء العديدة للسبزواري في تاريخ المسائل الفلسفية، انظر: مطهري، مرتضى. مقالات فلسفي. طهران، نشر حكمت، ١٣٦٩ ش، ج ٣، ص٥٦ ـ ٦٠.

(٣) لاحظ قول المستشرق الفرنسي رينان في: عبد الرازق، مصطفى. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٤م، ص ١١.

الفكر العربي الحديث والمعاصر[١].

في هذا الضوء تتجلى أهمية العمل الذي نهض به العلامة الطباطبائي، لما اكتشف ان عدد المسائل الفلسفية التي ورثتها الفلسفة الإسلامية من مدرستي أثينا والاسكندرية لاتتجاوز مئتي مسألة[٢]، بينما بلغ رصيد الفلسفة الإسلامية في مدرستها الاخيرة «الحكمة المتعالية» ما يناهز سبعمئة مسألة، وهذا التفاوت الذي يبلغ خمسمئة مسألة ذو دلالة مهمة في تقويم روح الابداع الفلسفي في الحضارة الإسلامية، و لاسيما اذا لاحظنا ان التطوير والتوضيح امتد ليشمل حتى المئتي مسألة الموروثة، فلم تبق هذه المسائل على الصورة التي وصلت عليها للمسلمين، وانما أعيد بناء معظمها في ضوء منظومة التفكير الفلسفي الاسلامي، بينما اتشح سواها برداء آخر، فيما انحصر ما بقي على صورته القديمة منها في مسائل محدودة[٣].

كما أفصح العلامة الطباطبائي عن ان المسائل الفلسفية التي جاءت من الاقدمين، اتسمت بانفصالها، الواحدة عن الاخرى دون أن يكون ثمة رابط

---

(١) لاحظ كمثال على المحدثين: صليبا، د. جميل. من افلاطون الى ابن سينا. بيروت: دار الاندلس، ط٢، ١٤٠١ هـ ١٩٨١م.
وكمثال على المعاصرين: الجابري، د. محمد عابد[ثلاثية نقد العقل العربي] ١ ـ تكوين العقل العربي، ٢ـ بنية العقل العربي، ٣ـ العقل السياسيالعربي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤م [الاول] ، [الثاني والثالث] مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦م، ١٩٩٠م.

(٢) الطباطبائي، السيد محمد حسين، «صدر الدين بن ابراهيم شيرازي مجدد فلسفة اسلامي در قرن ١١ هجري». في: (يادنامه ملا صدرا). طهران: كلية علوم المعقول والمنقول، ١٣٨٠ هـ، ص ٢١.

(٣) الطباطبائي، السيد محمد حسين. الشيعة: نص الحوار مع المستشرق كوربان. قم: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤١٦هـ، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

بينها، بالاضافة الى انها وجّهت توجيهاً فلسفياً غير منظم، بينما اكتسبت هذه المسائل في الدور الاخير للفلسفة الإسلامية نظاماً رياضياً، بحيث ارتبطت فيما بينها، وترتبت بانتظام.

٨ ـ الكشف عن المناهل الاصيلة للفلسفة الإسلامية:

لم يلتفت بعض مؤرخي الفلسفة الإسلامية الى المناهل الإسلامية التي استقت منها هذه الفلسفة، فيما يتكتم آخرون على هذه المصادر، من هنا تنسب الفلسفة بل تمام مظاهر المنحى العقلي في التفكير الاسلامي، الى منابع خارج فضاء الحضارة الإسلامية، وكأن القرآن الكريم كتاب لاصلة له بالعقل، ولم يميز هؤلاء بين نشأة المنحى العقلي في التفكير الاسلامي وتطوره لاحقاً، فمما لاشك فيه أن نمو واتساع المعقول الاسلامي بعد ولادته تأثر بوضوح باستلهام الموروث المعرفي لحضارات اخرى، بيد أنه نشأ وترعرع في فضاء البيئة الإسلامية، وتغذى من مناهلها الخاصة المتمثلة بالكتاب والسنة[1].

وقد اهتم العلامة الطباطبائي بمسألة اماطة اللثام عن التطابق بين الدين الاسلامي والحكمة الالهية، حيثُ نجد هذه المسألة منبثة في مؤلفاته بأسرها، بل أفرد لها أكثر من بحث كما سنشير الى ذلك في النقطة التالية، وللتدليل على ذلك نجده يقرر بوضوح لالبس فيه (ان الدين لايدعو الانسان الا الى نيل الحقائق الالهية بشعوره الاستدلالي الذي جُهِّز به، وهذا هو بالذات ما يعبر عنه بـ «الفلسفة الالهية»، فكيف صح بعد هذا، الفصل بين الدين الالهي وبين

---

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين. علي والفلسفة الالهية. طهران: مؤسسة البعثة، ط٢، ١٤٠٢هـ، ص١٢.

الفلسفة الالهية، مع انهما شيء واحد لاتعدد فيه ولا اختلاف)[١].

٩ ـ استلهام الفلسفة الالهية من الكتاب والسنة:

في محاولة لتحرير الحكمة الالهية من التهم الذاهبة الى أن الفلسفة الإسلامية هي مجموعة مفاهيم ورؤى مستنسخة من بعض المقولات الوافدة من خارج البيئة الإسلامية، وللافصاح عن عناصر الحكمة الالهية في الكتاب الكريم والسنة الشريفة ألف العلامة الطباطبائي رسالة بعنوان «علي والفلسفة الالهية»، ورسالة ثانية بعنوان «الولاية»، مضافاً الى الابحاث الواسعة التي اشتمل عليها كتابه «الميزان في تفسير القرآن»، والبحوث التي ضمتها مؤلفاته الاخرى، مثل بحث «التفكير الفلسفي في نصوص أهل البيت»[٢] . والذي هو عبارة عن رسالة بعثها للمستشرق الفرنسي هنري كوربان، جوابا على خمسة أسئلة سأله بها كوربان.

وقد انصبت جهوده في كل هذه المحاولات على بيان ان أمثلة البحث الفلسفي منبثة في الكثير من الآيات القرآنية التي تستخدم اسلوب الاستدلال العقلي والاحتجاج البرهاني، وكذا الحال بالنسبة للسنة الشريفة، فهناك عدد من الاخبار تناولت المبدأ والمعاد، وهي تنطوي على التفكير الفلسفي ومنهجه.

ويمكن القول ان كتاب «نهج البلاغة» الذي يضم بين دفتيه مجموعة خطب الامام علي بن أبي طالب عليه السلام وتعاليمه وكتبه ووصاياه، هو أول كتاب

---

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين. الشيعة: نص الحوار مع كوربان. ص١٥٣ ـ ٢٠٣.

(٢) المصدر السابق، ص٩٨.

بعد القرآن الكريم استقى منه المسلمون الأوائل المسائل الفلسفية، اذ كان الامام علي عليه السلام أول من تناول مسألة التوحيد وما يتصل بها من صفات الباري، والحدوث والقدم، والوحدة والكثرة، والبساطة والتركيب، وما اليها من قضايا فلسفية ببيان دقيق وبراهين واضحة، بل انه عليه السلام ـ حسب تعبير الطباطبائي (أول من برهن واستدل في الفلسفة الالهية في هذه الامة، فله الفضل والمنة على كل من سواه من العلماء والباحثين في هذا العلم، فانه هو الذي فتح لهم باب الاستدلال البرهاني في المعارف الالهية)[1].

ويمكن معاينة بحث «التفكير الفلسفي في نصوص أهل البيت» الذي انتقى منه العلامة الطباطبائي عشرين نصاً من الاخبار المأثورة عن الائمة عليهم السلام، تتحدث عن مسائل ماوراء الطبيعة «الميتافيزيقيا»، وأشار الى ان التعمق والتدبر في مضامينها بإمعان يوقفنا على مسائل اساسية في الفلسفة الإسلامية (من قبيل: مسألة أصالة الوجود، الوحدة السنخية للوجود، في ان الوجود حقيقة واحدة مشككة، انقسام الوجود الى مطلق ومحدود، وانقسامه الى ذهني وخارجي، والى مستقل ورابط، مسألة الوجوب والإمكان والامتناع، مسألة اقتران الجوهر والماهية بالوجود المحدود، مسألة الوحدة والكثرة، مسألة العلة والمعلول، مسألة الحدوث والقدم، مسألة القوة والفعل، و مسألة العلم الحصولي والعلم الحضوري)[2]، فهذه المسائل التي تؤلف امهات الفلسفة الإسلامية في مرحلتها الاخيرة يمكن استيحاؤها بمجموعها من النصوص، وبذلك استطاع العلامة الطباطبائي استلهام الفلسفة الإسلامية من القرآن

---

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين، علي والفلسفة الالهية. ص ٧٨.

(٢) الطباطبائي، السيد محمد حسين، الشيعة: نص الحوار مع كوربان، ص١٩.

الكريم والسنة الشريفة، وكان ذلك أحد أهم سمات وملامح منهج البحث الفلسفي في آثار الطباطبائي خاصة في تفسيره الميزان.

١٠ ـ اعتماد منهج البحث المقارن:

اعتمد العلامة الطباطبائي في بحثه الفلسفي على بيان المواقف المتنوعة لمدارس الفلسفة الإسلامية في المسألة المبحوثة، والطباطبائي وان كان من أتباع مدرسة الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي، غير انه لايقتصر على بيان موقف هذه المدرسة وحججها، وانما يذكر أيضا موقف المدرسة المشائية والإشراقية[١]، وربما يشير الى آراء المتكلمين أيضا بمختلف شيعهم وفرقهم، ان كانت المسألة من موارد الخلاف المهمة بين الفلاسفة والمتكلمين، مثلما نلاحظ في مباحث الالهيات بالمعنى الاخص، وربما يتسع أفق البحث فيذكر عشرة آراء في مسألة واحدة ويمحصها وينقضها، ثم يصوغ الرأي الصواب.[٢]

ومع أن الطباطبائي صدرائي المبنى الا انه سينوي المشرب، فهو لا يتقيد بأقوال صدر الدين الشيرازي حرفيا، وانما يقبلها إن انتهى اليها البرهان، فيما يرفضها ويصوغ رأيا آخر إن لم يسعفها البرهان، فهو في قبول الآراء ورفضها لايعتمد الذوق وانما يستند الى البرهان كما هو اسلوب المشائين.

كذلك اهتم الطباطبائي بمقارنة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الاوربية الحديثة، والكشف عن موارد الالتقاء والافتراق في كتابه «أصول الفلسفة».

---

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين، نهاية الحكمة، لاحظ كنموذج مسألة أصالة الوجود ص٩ ـ ١٧.

(٢) المصدر السابق. لاحظ كنموذج مسألة علم الباري تعالى. ص٢٨٨ ـ ٢٩٢.

١١ ـ تجسير العلاقة بين الفلسفة الشرقية والغربية:

ظهرت اول محاولة في الشرق الاسلامي للتعرف على الفلسفة الاوربية الحديثة ومقارنتها بالفلسفة الإسلامية في مدرسة طهران الفلسفية في القرن الثالث عشر الهجري على يد الفيلسوف علي المدرس (١٢٣٤ ـ ١٣٠٧هـ)[١]، الذي استطاع ان يلتقي بفلاسفة اوربا بعد عصر النهضة ويعقد مقارنة بين الفلسفة المشرقية الصدرائية والفلسفة الاوربية الكانتية[٢].

وفي مطلع القرن الرابع عشر الهجري ألف السيد جمال الدين الافغاني مدة اقامته بالهند رسالته في (الرد على الدهريين)[٣] التي نقد فيها المذهب الطبيعي الذي انتشر بين النخبة المسلمة في الهند، وهذا العمل يشير الى الفلسفة الاوربية الحديثة ويسعى الى نقض بعض اتجاهاتها، بيد انه لايتكئ على براهين فلسفية محكمة، بل لايعبر عن عمل متكامل في التعرف على تلك الاتجاهات.

وبعد هذه الرسالة كتبت عدة مؤلفات لاتخلو من اشارات ولمحات للتعرف على الفلسفة الغربية، لعل اوفاها ما اشتملت عليه أعمال محمد اقبال، غير ان الانجاز الأهم الذي عبر عن محاولة متكاملة وناضجة في التعرف على الفلسفة الاوربية الحديثة وتحليل مقولاتها وتصنيف أفكارها، واكتشاف مواطن لقائها

---

(١) الحكيم المؤسس علي المدرس الزنوزي ابن ملا عبد الله الزنوزي المتوفى سنة ١٢٥٧ هـ، هاجر أبوه الى طهران من اصفهان فغرس بذرة مدرسة طهران الفلسفية، والتي بلغت ذروة نشاطها على يدي ولده علي المدرس، ومحمد رضا قمشي (ت١٣٠٦ هـ)، وميرزا أبو الحسن جلوه (ت ١٣١٤ هـ). كان الحكيم علي المدرس أول حكيم يتولى تقويم مدرسة الحكمة المتعالية، فساهم بتطوير بعض مقولاتها، فيما نقد بعضها الآخر.

(٢) مجتهدي، كريم.«ذكر فلاسفة غرب در بدايع الحكم». راهنماي كتاب س١٨: ع ١٠ ـ ١٢.

(٣) كتب جمال الدين هذه الرسالة في حيدر آباد يوم كان في الهند بالفارسية ونقلها الى العربية تلميذه محمد عبده بالاستعانة برفيق الافغاني ابي تراب.

وافتراقها مع الفلسفة الشرقية، هو انجاز الطباطبائي الذي تجلى بوضوح في كتابه «أصول الفلسفة» وانبث في مواضع عديدة من مؤلفاته الاخرى، من قبيل تفسيره «الميزان» وغيره.

تجدر الاشارة الى شيوع تصور يحسب الفلسفة الأوربية بسائر مدارسها واتجاهاتها تتقاطع تقاطعاً تاماً مع الفلسفة الإسلامية، باعتبار ان كلا منهما تحركت في مسارها الخاص، واحتضنتها بيئة مغايرة للأخرى، وهذا التصور، وان كان يمكن قبوله بنحو اجمالي، لكن الدراسة التحليلية المتأنية تكشف لنا عن محطات لقاء في غير واحدة من المسائل الأساسية، فمثلما تعتبر الفلسفة الإسلامية فلسفة واقعية فان فلاسفة كثيرين في أوربا يتفقون مع الفلسفة الإسلامية بالايمان بالواقعية، وكما أن الفلسفة الإسلامية فلسفة عقلية كذلك حفل تاريخ الفلسفة الأوربية الحديثة بفلاسفة عظماء من أنصار المذهب العقلي، مثل ديكارت[1]. وان كانت نظرات هؤلاء و مقولاتهم التفصيلية لا تتطابق تماماً مع مقولات الفلسفة الإسلامية، الا ان هذا الاختلاف يماثل الاختلاف في الرؤى بين فلاسفة المدرسة الواحدة فضلاً عن الاختلاف بين المدارس والاتجاهات المتعددة من داخل الفلسفة الإسلامية.

ان تفحص (أصول الفلسفة) وما حفلت به آثار الطباطبائي الأخرى من اشارات للفلسفة الاوربية يؤكد لنا أن الطباطبائي لا يهدف الى نقد الفلسفة الأوربية المادية فحسب، وإنما يعمل على بناء نظام فلسفي متين عبر توظيف

---

(١) لاحظ: اقبال، محمد. تجديد التفكير الديني في الاسلام. ترجمة: عباس محمود. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط ٢، ١٩٦٨ م، ص ٦، ٧، ١٠، ١١، ٣٤، ٣٨. (وغيرها).

معطيات الفلسفة الإسلامية واعادة انتاجها بمزاوجتها بالعناصر الصحيحة في الفلسفة الأوربية[١].

١٢ ـ الدقة والايجاز والوضوح في التدريس:

يعزي بعض تلامذة العلامة الطباطبائي التوفيق والنجاح المتميز الذي أحرزه استاذه في الحوزة العلمية الى ثلاثة عوامل، ثالثها: طريقته النموذجية في التدريس، فانه كان يعلّم الفلسفة باسلوب منتظم يبتعد عن الحشو والاستطراد، يبدأ الدرس بقراءة جملة من الكتاب، ويوضح هذه الجملة بعبارات موجزة واضحة، ثم ينتقل الى الجملة التي تليها، وهكذا حتى نهاية الدرس، بهذه الطريقة كان يدرّس الفلسفة، لا سيما كتاب (الاسفار) الذي أحيى بتدريسه فلسفة صدر الدين الشيرازي[٢].

فيما يصف طريقته تلميذه الآخر بانها كانت تتسم بالنظم الرياضي في طرح المسائل وبيانها، فهو لا يبدأ ببيان القسم الثاني ما لم يفرغ من القسم الاول، كما لا يبحث مسألة من القسم الاول في القسم الثاني، ولا يجعل المسألة الفرعية مستقلة عن أصلها وانما يدرجها بالبحث كفرع لذلك الاصل[٣].

---

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين. اصول فلسفة وروش رئاليسم، (بالفارسية). والصدر، السيد محمد باقر. فلسفتنا.

(٢) الطباطبائي، السيد محمد حسين. اصول فلسفه (بالفارسية)، ج٢: ص ٦ ـ ٧ (مقدمة الشهيد مرتضى المطهري).

(٣) حوار مع الشيخ مسلم الملكوتي (مصدر سابق) بصائر، ص٦٥.

الطباطبائي مؤسس حلقة قم الفلسفية

شهد العقد الثالث من القرن العشرين ولادة حلقتين للبحث الفلسفي الجماعي في اوربا، ظهرت الاولى كحلقة للمناقشة غير رسمية بجامعة (فينا)، وأطلقت على نفسها (جماعة فينا)، كان يتزعمها موريس شليك (١٨٨٢ ــ ١٩٣٦م) أستاذ كرسي الدراسات الاستقرائية في تلك الجامعة، ومن أعضائها، البارزين رودلف كارناب (١٨٩١ ــ ١٩٧٠م) وكلاهما تعلّم تعليماً رياضياً في بداية الامر، وكارل بوبر (١٩٠٢ ــ ١٩٩١م). وكان يوحّد هذه الجماعة همّ مشترك، وهو السعي الى تأسيس الفلسفة العلمية أو التنظير علمياً للفلسفة، وقد أطلِق عام (١٩٣١م) اسم (الوضعية المنطقية) على الافكار الفلسفية الصادرة عنها. وبعد اشتهار الوضعية المنطقية عالمياً انفرط عقد جماعة (فينا) في مطلع الثلاثينات.

وفي عام (١٩٢٣م) نشأت (مدرسة فرانكفورت) حول معهد البحث الاجتماعي الذي تأسس عام (١٩٢٣م)، وكان مؤسسوها أربعة من الفلاسفة وعلماء الاجتماع، هم: ماكس هوركهايمر (١٨٥٩ ـ ١٩٧٣م)، وأدورنو (١٩٠٣ ــ ١٩٦٩م)، وماركوز (١٨٩٨ ــ ١٩٧٩م)، وهابرماس (١٩٢٩م)، وكانت هذه الجماعة تعمل كفريق مشترك أيضاً، حتى انفرط عقدها.

وقد كان لهاتين الجماعتين خصوصاً الاولى منهما دوي واسع في الغرب، ترددت أصداؤه في ديارنا عبر المترجمات، وكان ملفتا للنظر ان تشترك جماعة في صياغة مذهب فلسفي، لان المذاهب الفلسفية يبدعها فيلسوف فرد ويتم بناؤها على يد أتباعه عادة.

وبعد ظهور هاتين الحلقتين في الغرب بثلاثة عقود تقريباً أسس العلامة

الطباطبائي في قم حلقة فلسفية بعيداً عن الاضواء ووسائل الاعلام، بعد ضراوة هجوم الفلسفة المادية وشيوعها بين الشباب والنخبة المثقفة، فانتقى العلامة الطباطبائي ثلة من خيرة تلامذته لتشكيل حلقته الفلسفية، بدأت بكل من (المطهري، البهشتي، القدوسي، المفتح، المنتظري، موسى الصدر، ابراهيم الأميني، عبد الحميد الشربياني، مرتضى الجزائري، جعفر السبحاني، مهدي الحائري)، والتأمت هذه الحلقة منذ سنة (١٩٥١م) بعقد ندوة علمية فلسفية ليلتين كل اسبوع[١]، كان هدف العلامة الطباطبائي من تشكيل هذه الجماعة تأليف دورة فلسفية تشتمل على الانجازات القيمة للفلسفة الإسلامية عبر ألف عام، مضافاً الى الآراء والنظريات الفلسفية الحديثة، بحيث تستطيع ردم الهوة الواسعة التى تتبدى بين النظريات الفلسفية القديمة والحديثة، وتجسر العلاقة بينهما. كما تساهم هذه الدورة الفلسفية بتلبية المتطلبات الفكرية الراهنة، وتفصح عن قيمة الفلسفة الالهية التي تتجلى من خلالها عظمة الحكماء المسلمين، والتي تشيع عنها الفلسفة المادية انها اندثرت وانتهت. مضافاً الى ان هذه الدورة تهتم بالتعرف على الفلسفة الاوربية الحديثة، ونقض أسس الفلسفة المادية والمادية الديالكتيكية منها بالذات.

وكان الاستاذ الطباطبائي يقرر المسألة، في هذه الحلقة، ثم يجري حوار يتبادل فيه الحضور من تلامذته الآراء والاشكالات والاستفهامات بين يدي استاذهم، بعد ذلك تدوّن المسألة.

وقد دأب الطباطبائي كعادته، ببيان المطالب بنحو موجز مكثف، يبتعد ما أمكنه عن الابهام وعدم الوضوح، كي تكون هذه المسائل في متناول أوسع شريحة

---

(١) يادنامه مفسر كبير علامه طباطبائي. ص١٦٦ ـ ١٦٥ (بالفارسية).

من القراء، واقتصر على بيان امهات المسائل الفلسفية، وأعرض عن ذكر الادلة والبراهين العديدة لكل مسألة، واكتفى بما هو أسهل البراهين وأبسطها لاثبات المدعى. وعهد الى تلميذه الشهيد مرتضى المطهري بكتابة هوامش توضيحية على الكتاب.

يضم الكتاب أربع عشرة مقالة، وقد صدر بعنوان (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي) في خمسة أجزاء صغيرة، في فترات متباعدة بعد صدور الجزء الاول سنة (١٩٥٢م).

ويعتبر صدور الجزء الاول من (اصول الفلسفة) في مطلع العقد السادس من القرن العشرين أعمق تحدلي فلسفي واجهته المادية الديالكتيكية، لذلك عكف المعنيون بالشأن الفلسفي من الماركسيين الايرانيين على مراجعة هذا الكتاب، فأدهشتهم البراهين الدامغة التي ساقها الطباطبائي في نقض الأسس الفلسفية للمادية الديالكتيكية، وبهرتهم الامانة والدقة العلمية في بيان هذه الأسس، ومنذ ذلك الحين لم يجرُؤْ أحد منهم على منازلة الطباطبائي.

ويمكن القول ان انجاز الطباطبائي في (اصول الفلسفة) الذي ولد في فضاء حلقة قم الفلسفية يظل انجازاً متميزاً لم يرق اليه عمل مما سبقه، كذلك لم يتوفر أثر فلسفي مما تلاه على تمام الابعاد والخصائص التي توفر عليها مجتمعة، ليس لانه حاكَمَ الفلسفة المادية وتوغل في أعماقها ونقض مرتكزاتها، وليس لانه أضحى مرجعاً أفادت منه أعمال الاسلاميين اللاحقة في هذا المضمار، بل لانها المرة الاولى التي صاغ فيها فيلسوف مسلم بعد صدر الدين الشيرازي نظاماً فلسفياً متيناً يستوعب امهات المسائل الفلسفية، بالتوكؤ على العناصر الحية التي أبدعتها الفلسفة الإسلامية عبر ألف عام، والإفادة

من العناصر الصحيحة في الفلسفة الاوربية[1].

غير ان هذا الاثر الخالد ظل منسياً مدة نصف قرن تقريباً منذ تأليفه الى اليوم، ولم يسمع به سوى القلة خارج الحوزات العلمية، بينما تكتسب بعض الآثار الثانوية التي ربما لاتنطوي على أي ابداع شهرة واسعة، بفعل ماتقوم به أجهزة الدعاية. وهذا هو قدر الامة اذا تخلفت فانها تصاب بتبلد رؤيتها وانشطار وعيها، فلا تقدر على تشخيص المبدعين من ابنائها، وتدع منجزاتها مهملة على رفوف المكتبات.

كانت هذه لمحة مقتضبة عن حلقة قم الفلسفية، أتينا فيها على الاشارة لابرز مكتسباتها، ولم يكن غرضنا بيان تاريخها وتمام آثارها ومنجزاتها، لان ذلك يتطلب عملاً مستأنفاً مفصلاً يخرج عن هدف هذا البحث، وانما أردنا ان نلفت النظر الى ان هذه الحلقة تمثل أول حلقة منتظمة للبحث الفلسفي تولد في ديارنا في العصر الحديث، وتمارس نشاطها بصمت، من دون أن يدري أحد بإنجازها المميز في اعادة بناء الفلسفة الإسلامية، فيما يسعى أساتذة الفلسفة في جامعاتنا للتعرف على كل شاردة وواردة عن الاتجاهات الفلسفية الراهنة في الغرب وموضات الفكر الاوربي المعاصر، ويتبارى أنصاف المثقفين في بلادنا بالتباهي بترديد اسماء الفلاسفة الغربيين، والتفاخر بذكر مصطلحاتهم والبيان المشوّه المنقوص لآرائهم.

ويتهافت قطاع من الشباب الجامعي على ملاحقة الكتب والدوريات التي تُعنى بآثار الكتّاب الغربيين، بالرغم مما يكابدونه في استجلاء مداليل تلك الكتابات الحافلة بمفهومات ومصطلحات لم تتشكل بنحو محدد في لغاتها التي

---

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين. اصول فلسفه. ج٢: ص٧ (مقدمة الشهيد المطهري).

ولدت فيها حتى الآن، أو لم تنحت المصطلحات المقابلة لها في لغاتنا. ولذا لجأ بعض القراء في بلادنا الى تأويل تلك النصوص أو تقويلها ما لاتقوله، وما برحوا منشغلين بسجالات طالما اشتد أوارها اثر الاختلاف في فهم النصوص الغربية وما تستبطنه من مداليل لا يفصح عنها ظاهر اللفظ، مع ان تلك النصوص تستلهم مرجعياتها الغربية، المتمثلة بالمعطيات الراهنة في العلوم الانسانية الغربية، والتي لم يتح لأصحابنا الاطلاع على ركائزها النظرية[١].

ومن المعروف ان معظم المعارك الساخنة التي تدور رحاها في الدوريات والصحف في بلداننا عادة ما تصطلي حين يكتشف بعض المترجمين والكتاب مذهبا أو اتجاها يحسبونه جديدا في الفكر الغربي، بينما كان ذلك المذهب أو الاتجاه أحد الموضات الفكرية التي عبرها هذا الفكر الى محطة أخرى، وهذه لعبة متداولة في المشهد الثقافي الاوربي المعاصر[٢]، وقد أفصح المفكر الفرنسي البلغاري الأصل (تودوروف) عن سطوع الأفكار وتوهجها ثم انطفائها في فرنسا بقوله: (من المؤكد ان فرنسا تشهد من حين لآخر ظواهر ثقافية سطحية، وأزياء دارجة عديدة، هذه أشياء معروفة في البيئات الباريسية، فعندما يكون فيلسوف ما ينتمي الى الموضة الدارجة، فان كل الناس يتحدثون باسمه، ثم عندما تنقلب الأمور يدخل هذا الفيلسوف في مرحلة عبور الصحراء من حياته)[٣].

---

(١) الرفاعي، عبد الجبار:«دعاة الحداثة وتزييف الوعي». الفكر الجديد ع٩ (١٩٩٤م) ص١٤٩.

(٢) المصدر السابق، ص١٥٣.

(٣) «حوار مع تودوروف». الفكر العربي المعاصر ع ٤٠ (١٩٨٦م) ص ٢٧.

ندوة حوار فلسفي في طهران:

بقي أن نشير الى ان العلامة الطباطبائي حاول الدفاع عن العقيدة الإسلامية، وبيان مكتسبات الفلسفة الإسلامية، وتعميم الثقافة الفلسفية خارج حدود الحوزة العلمية، فباشر بنفسه افتتاح ندوة للحوار في طهران في خريف سنة ١٩٥٨م انتظمت في منزل الدكتور الجزائري[١]، جمعته بالمستشرق المعروف الدكتور هنري كوربان استاذ الفلسفة في جامعتي السوربون وطهران، ورئيس المعهد الفرنسي الايراني، والمتخصص بالدراسات الايرانية[٢]، الذي حاوره حول التشيع نشأةً وعقيدةً وأفكاراً، وحول الشيعة في مسارهم التاريخي ومعطيات مدرستهم، ومنهجهم في العلوم، من قبيل علم الكلام والفلسفة وغيرهما، وقد جرى هذا الحوار عبر عدة لقاءات تخللتها مراسلات في الحالات التي يغادر فيها كوربان طهران الى باريس، وتضمنت المراسلات بحثاً معمقاً كتبه الطباطبائي حول التفكير الفلسفي في نصوص أهل البيت، ومسألة الولاية والارتباط بينها وبين النبوة.

وتم تدوين الحوار والمراسلات فوقعت في جزأين تولى تحريرها وكتابة الهوامش التوضيحية وتنظيم المصادر، السيد هادي خسروشاهي والشيخ علي أحمدي.

---

(١) الدكتور الجزائري استاذ جامعي ووزير ثقافة سابق.

(٢) الطباطبائي، السيد محمد حسين. الشيعة: نص الحوار مع المستشرق كوربان. ص٤٦ ـ ٤٥.

الابداع الفلسفي للعلامة الطباطبائي

ربّما يحسب بعض الباحثين الجهود الفلسفية للعلاّمة الطباطبائي أنّها ليست إلاّ شروحاً وهوامش على مقولات وآراء مدرسة الحكمة المتعالية، تلك المدرسة التي صاغ أسسها صدر الدين الشيرازي عبر دمج مجموعة عناصر استقاها من الفلسفة المشّائية والإشراقية والحكمة العرفانية وطرائق المتكلّمين، وسكبها في بوتقة واحدة، وأشاد منها منظومته الفلسفية المعروفة. غير أنّ دراسة الآثار الفلسفية للطباطبائي تدلّل على أنّه ليس مجرّد شارح لأفكار ملا صدرا، فمع أنّ آثار الطباطبائي تنخرط في سياق مدرسة الحكمة المتعالية إلاّ أنّه فيلسوف تبلورت آراؤه وإبداعاته الفلسفية الخاصة في نسق هذه المدرسة، كما هي آراء أيّ فيلسوف آخر ينتمي لإحدى المدارس الفلسفية، ويواصل التأسيس والإبداع في اطار نظامها الفلسفي.

ولعل مراجعة عاجلة لآثار الطباطبائي تكشف لنا عن تجلّي سمات الإبداع الفلسفي فيها، والذي يضعه في موقع الفلاسفة الكبار الذين ساهموا في إحياء وتجديد الفلسفة الإسلامية، ووصلها بالعصر ورهاناته المعرفية.

وفيما يلي إشارات موجزة الى أمثلة من تلك الإبداعات:

أ ـ تقرير برهان الصدّيقين ببيان جديد:

برهان الصدّيقين أحد أبرز البراهين التي اكتشفها الحكماء الإسلاميون لإثبات الباري تعالى، ولعلّ أوّل صياغة فلسفية لهذا البرهان جاءت في آثار ابن سينا، ومنذ ذلك الحين تنوّعت بيانات الحكماء في تقرير برهان الصدّيقين حتى

انتهت الى تسعة عشر تقريراً، كما ذكر الميرزا مهدي الآشتياني في تعليقته على شرح منظومة السبزواري[١]، فاذا ضممنا لها تقرير الطباطبائي فإنّها تبلغ عشرين تقريراً، غير أنّ أهمّ البيانات لهذا البرهان ثلاثة، وهي بيان ابن سينا وملاّ صدرا والطباطبائي.

ويستند هذا البرهان على الاستشهاد به تعالى عليه وعلى كلّ شيء، بمعنى انّ الطريق الى المقصود يكون هو عين المقصود، أي: أنّ الصدّيقين (يستشهدون به تعالى عليه، ثم يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله، واحداً بعد واحد)[٢]. وهذا السبيل يرمي اليه مدلول قوله تعالى: (أولم يكفِ بربّك أنّه على كلّ شيء شهيد)[٣]، كذلك صرّحت به نصوص مأثورة عن أهل البيت عليهم السلام ، كما في دعاء الصباح المأثور عن أمير المؤمنين عليه السلام: (يا من دلّ على ذاته بذاته)[٤]، وما جاء عن الإمام الحسين عليه السلام في دعاء عرفة: (أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المُظهِر لك؟! متى غبتَ حتى تحتاج الى دليل يدلّ عليك؟! ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل اليك؟! عميت عين لا تراك ولا تزال عليها رقيباً!، وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حُبّك نصيباً!) [٥]. وما رواه أبو حمزة الثمالي عن الإمام السجّاد

---

(١) آشتياني، ميرزا مهدى. تعليقه بر منظومه حكمت سبزوارى: ٤٨٩. باهتمام: عبد الجواد فلاطورى، ومهدى محقق.

(٢) صدر الدين الشيرازي. الاسفار الأربعة ٦: ١٣ ـ ١٤. قم: المكتبة المصطفوية، ١٣٨٦هـ .

(٣) فصلت: ٥٣.

(٤) السبزواري، ملا هادي. شرح دعاء الصباح: ٢٥، تحقيق: نجفقلي حبيبي. طهران ــ جامعة طهران ١٩٩٣م.

(٥) المصدر نفسه: ٢٨.

عليه السلام في الدعاء المعروف باسمه: (بك عرفتك وأنت دللتني عليك).

وكان ابن سينا هو أوّل مَن قرّر هذا البرهان ووسمه بأنه طريق الصديقين في معرفته تعالى، وملخّص ما أفاده: انّه لاشكّ في وجودِ موجودٍ ما، فهو إن كان واجباً فهو المطلوب، وإلاّ استلزمه، دفعاً للدور والتسلسل[1]، وأكّد أنّه لم يحتج في بيانه لإثبات البارى ووحدانيّته الى تأمّل لغير نفس الوجود، «ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه؛ لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي: إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيثُ هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب. والى مثل هذا أشير في الكتاب الالهي: (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنّه الحق). أقول: إنّ هذا حكم لقوم. ثمّ يقول: أو لم يكفِ بربّك أنّه على كلّ شيء شهيد، أقول: إنّ هذا حكم للصدِّيقِين الذين يستشهدون به لا عليه»[2].

أمّا تقرير صدر المتألهين لبرهان الصدِّيقِين فانه يبتني على ثلاث مقدمات وهي:

١ ـ إثبات أصالة الوجود.

٢ ـ إثبات الوحدة التشكيكية لحقيقة الوجود.

٣ ـ إثبات بساطة الوجود.

وقد وردت هذه المقدّمات في ثنايا حديثه عن هذا البرهان في غير واحد من مؤلفاته، كـ «الأسفار الأربعة»[3]، فمثلاً يكتب في الأخير: أنّ (الموجود إمّا

---

(١) آشتياني، ميرزا مهدي. مصدر سابق: ٤٨٩.

(٢) ابن سينا. الاشارات والتنبيهات: ٦٦، طهران ـ ١٣٧٩هـ .

(٣) صدر الدين الشيرازي. الأسفار الأربعة ٦: ١٢ ـ ٢٦.

حقيقة الوجود أو غيرها، ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير صرف الوجود من حدّ أو نهاية أو نقص أو عموم أو خصوص، وهو المسمّى بواجب الوجود، فنقول: لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة، لم يكن شيء من الأشياء موجوداً، واللازم بديهي البطلان فكذا الملزوم...)[1].

وليس غرضنا الخوض في تفاصيل بيان ملاّ صدرا لهذا البرهان، غير ان ذلك لا يمنعنا من التنويه بأنّ الصياغة الجديدة لبرهان الصدِّيقِين ألبسته ثوباً آخر وارتقت به نحو أفق جديد، فبعد ان كان السلوك في هذا البرهان يمر عبر مفهوم الوجود لدى ابن سينا تحرّك لدى ملاّ صدرا عبر حقيقة الوجود، وبعد ان كان المقسم هو مفهوم الوجود الشامل للواجب وللماهيات الممكنة الموجودة، في فلسفة ابن سينا، أضحى المقسم حقيقة الوجود الشامل لمراتبه بما فيها أعلى المراتب، في الحكمة المتعالية، ولأنّ الحكمة المتعالية لم تستند الى الإمكان الماهوي واعتمدت الإمكان الفقري استغنت عن الحاجة الى إبطال الدور والتسلسل في هذا البرهان، بخلاف المدرسة المشائية التي استندت الى الإمكان الماهوي فلزمها إبطال الدور والتسلسل. مضافاً الى ان برهان الأخيرة اقتصر على إثبات ذات البارئ فقط، بينما شمل برهان الحكمة المتعالية إثبات وحدانيّته تعالى فضلاً عن وجوده.

من هنا وصف صدر المتألهين المنهج الذي سلكه في بيان برهان الصدِّيقِين بأنه (أسدّ المناهج وأشرفها وأبسطها، حيثُ لا يحتاج السالك ايّاه في معرفة ذاته تعالى وصفاته وأفعاله الى توسط شيء من غيره، ولا الى الاستعانة بابطال الدور والتسلسل، فبذاته تعالى يعرف ذاته ووحدانيّته، شهد الله أنّه لا

---

(١) صدر الدين الشيرازي. المشاعر: ٤٥ ـ ٤٦، طهران ـ طهوري ١٣٤٢ش.

إله إلاّ هو، ويعرف غيره، أو لم يكفِ بربّك أنّه على كلّ شيء شهيد)[١].

ثم جاء ملاّ هادي السبزواري بعد أكثر من قرنين، فاستغنى عن مقدمتين من المقدمات الثلاث التي ابتنى عليها تقرير ملاّ صدرا، واستند في بيانه لبرهان الصدِّيقِين على أصالة الوجود فقط، وبذلك أتيح له أن يطوي مسار التفكير في هذا البرهان[٢].

لكن النقلة القصوى في تقرير برهان الصدِّيقِين تحقّقت على يد الطباطبائي الذي أزاح المقدمات الثلاث في تقرير ملاّ صدرا ولم يستند الى أيّة واحدة منها، فأصبحت مسألة إثبات الباري تعالى هي المسألة الأولى في تسلسل مسائل الحكمة الإلهية لديه، بعد الفراغ عن نفي السفسطة وإثبات الواقعية، ذلك انّ الفلسفة تبدأ حيثُ تُنفى السفسطة، بينما جاءت مسألة إثبات الباري بعد الفراغ عن إثبات أصالة الوجود ووحدته وبساطته في برهان ملاّ صدرا، فوقعت في المرتبة الرابعة، فيما وقعت في المرتبة الثانية بعد إثبات أصالة الوجود في بيان السبزواري، فالمسألة الاولى من مسائل الفلسفة هي أصالة الوجود، والتي يترتّب على القول بها برهان الصدّيقين.

اما بيان الطباطبائي لهذا البرهان فقد اختزل سائر المقدّمات، فتصدّرت مسألة وجود الباري مسائل الحكمة الإلهية، ولم تتوقّف على التصديق بسواها، بمعنى انها تبدأ حيثُ تبدأ الفلسفة، والفلسفة لا تعني إلاّ الايمان بالواقعية[٣]، والواقعية ـ حسب الطباطبائي ـ هي التي ندفع بها السفسطة (ونجد كل ذي

---

(١) الأسفار الأربعة ٦: ٢٥ ـ ٢٦.

(٢) المصدر نفسه ٦: ١٦ ـ ١٧ (تعليقة السبزواري).

(٣) جوادي آملي. شرح حكمت متعاليه اسفار اربعة، ق١ ج٦: ١٣٣ ـ ١٣٥، ١٧٢ ـ ١٨٤، ٢٧٨ ـ ٢٨١، طهران ـ انتشارات الزهراء، ١٤١٠هـ.

شعور مضطراً الى إثباتها وهي لا تقبل البطلان والرفع لذاتها، حتى ان فرض بطلانها ورفعها مستلزم لثبوتها ووضعها، فلو فرضنا بطلان كل واقعية في وقت أو مطلقاً كانت حينئذٍ كل واقعية باطلة واقعاً «أي الواقعية ثابتة»، وكذا السوفسطي لو رأى الأشياء موهومة أو شكّ في واقعيّتها فعنده الأشياء موهومة واقعاً، والواقعية مشكوكة واقعاً «أي: هي ثابتة من حيثُ هي مرفوعة»، وإذ كانت الواقعية بالأصل لا تقبل العدم والبطلان لذاتها فهي واجبة بالذات، والأشياء التي لها واقعية مفتقرة اليها في واقعيّتها قائمة الوجود بها. ومن هنا يظهر للمتأمل أنّ أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان، والبراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة)[1].

ب ـ التفكيك بين الإدراكات الحقيقية والاعتبارية:

الإدراكات الحقيقية هي ما ينكشف للذهن من الواقع ونفس الأمر[2]، والمفهوم الحقيقي (المفهوم الذي يوجد تارة في الخارج فيترتّب عليه آثاره وتارة في الذهن فلا يترتب عليه آثاره الخارجية، كمفهوم الإنسان)[3].

أمّا الإدراكات الاعتبارية فهي افتراضات اصطنعها الذهن لأجل تأمين متطلّبات الحياة، وعلى هذا فهي وضعية اتّفاقية اعتبارية لا علاقة لها بالواقع ونفس الأمر،[4] فالمفهوم الاعتباري بخلاف المفهوم الحقيقي، ليس له حد بالمعنى المنطقي، ولا برهان عليه أيضاً، ذلك أنّ الحدّ إنّما هو للماهية وبالماهية

---

(١) الأسفار الأربعة ٦: ١٤ ـ ١٥ (تعليقة العلامة الطباطبائي)، ونهاية الحكمة: ٢٧٠ ـ ٢٧١.

(٢) الطباطبائي، السيد محمد حسين. أصول فلسفه و روش رئاليسم ٢: ١٣٨.

(٣) الطباطبائي، السيد محمد حسين. نهاية الحكمة: ٢٥٦.

(٤) أصول الفلسفة ٢: ٢٥٦.

- كما هو معروف - والمعاني الاعتبارية لا ماهية لها، فلا حدّ لها، (وأمّا أنّها لا برهان عليها، فلأنّ من الواجب في البرهان أن تكون مقدماته ضرورية دائمة كلّية، وهذه المعاني لا تتحقّق إلاّ في قضايا حقّة تطابق نفس الأمر، وأنّى للمقدّمات الاعتبارية ذلك، وهي لا تتعدّى حدّ الدعوى... فالقياس الجاري فيها جدل مؤلف من المشهورات والمسلمات، والمقبول منها ما له أثر صالح بحسب الغايات، والمردود منها اللغو الذي لا أثر له)[1].

بينما تعتمد البراهين الفلسفية والعلمية على المعاني الحقيقية، فهي التي تتشكّل منها مقدّمات الاستدلال في الفلسفة والعلوم الطبيعية والعلوم البحتة، كما انّ ما نظفر به من نتائج في عمليات الاستدلال هذه هو - أيضاً - من الإدراكات الحقيقية، بناءً على ذلك تتّصف الإدراكات الحقيقية بانها ذات قيمة منطقية، فيما لا تتّصف بذلك الإدراكات الاعتبارية[2]؛ لأنّ الأخيرة تظل خاضعة للحاجات الحياتية المتجدّدة، فيما تظل الإدراكات الحقيقية بمعزل عن تأثير تلك الحاجات، فتكون مطلقة ثابتة لا تخضع للتغيّر والتحوّل تبعاً لتنوّع البيئات وتحولاتها.

وقد نجم عن الخلط وعدم التمييز بين هذين النوعين من الإدراكات وقوع اضطراب والتباس في غير واحد من العلوم الإسلامية، فبعد أن زحفت أحكام الإدراكات الحقيقية على الاعتبارية، وتعامل الباحثون في حقل الإدراكات الاعتبارية بمعايير وأدوات الإدراكات الحقيقية، انحرف مسار التفكير في بعض العلوم عن قنواته الخاصّة، واستغرق في متاهات وفوضى لا متناهية، هي أقرب

---

(١) نهاية الحكمة: ٢٥٩.

(٢) اصول الفلسفة ٢: ١٣٨.

للتمارين الذهنية منها للتفكير المنطقي المنتظم[1].

لكنّ العلاّمة الطباطبائي حاول أن يضع حدّاً لهذه الفوضى العقلية، بتفكيكه بين هذين النوعين من الإدراكات، وتحديد هوية كل منهما وحدوده وحقله الخاصّ، ونوع المعارف والعلوم التي تعتمده في قوانينها وأحكامها ومفهوماتها.

وبالرغم من أنّ بوادر التمييز بين الإدراكات الاعتبارية والحقيقية تضرب بجذورها في أعماق التراث الفلسفي الإسلامي، كما نلاحظ بذرتها في آثار ابن سينا[2]، إلاّ أنّ هذه المسألة تحرّكت نحو آفاق أخرى في آثار الطباطبائي، بعد أن فرغ من صياغة حدودها ومدياتها بدقّة ووضوح.

ج ـ استنتاج مجموعة ثمرات من القول بالحركة الجوهرية:

القول بوقوع الحركة في مقولة الجوهر من إبداعات صدر الدين الشيرازي الفلسفية، فهو الذي برهن عليها وأشاد أسسها في آثاره، غير أنّه لم يقطف تمام ثمراتها، ولم يفرغ من تنقيح كلّ أبعادها وفروعها، من هنا حاول الطباطبائي أن يجني هذه الثمار ويستكشف بعض الأبعاد التي ظلّت خفية منذ ان ابتكرها الشيرازي[3]، وفيما يلي إشارات موجزة الى شيء من هذه الثمرات:

١ ـ اكتشاف بُعد رابع للجسم غير الطول والعرض والعمق يتمثّل بالزمان، فقد كتب الطباطبائي في تعليقته على الأسفار: انّ للجسم (أربعة أبعاد: الطول

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ٥: ٢٨٦.

(٢) مطهري، الشهيد مرتضى. حول الثورة الإسلامية: ١٠٠ ـ ١٠١. طهران، دار سروش للطباعة والنشر، ١٤٠٣هـ.

(٣) يادنامه مفسر كبير استاد علاّمة طباطبائي: ١٧٧ ـ ١٨٣.

والعرض والعمق والزمان)[١].

٢ ــ اكتشاف الحدوث الزماني لعالم المادة والطبيعة، وامتناع القدم الزماني لعالم المادة، فانه مضافاً للحدوث الذاتي فان (لعالم المادة والطبيعة حدوثاً آخر يخصه وهو الحدوث الزماني)[٢].

٣ ــ الكشف عن تحقّق الحركة في الحركة، لأنّ العرض لما كان من مراتب الجوهر، والجوهر متحرك بذاته، فلابدّ ان تعمّ الحركة سائر المقولات العرضية، و(تكون جميعاً متحرّكة بحركة موضوعها الجوهري سيّالة بسيلانه، وإنّ كنا نشاهدها ثابتة واقعة ساكنة كموضوعها، فالجواهر المادية متحركة سيّالة في جوهريتها مع جميع مالها من الأعراض المقولية كائنة ما كانت، وان كانت النسب بينها أنفسها ثابتة غير متغيرة. والتأمّل الكافي يرشدك إلى أنّ لازم ما تقدّم هو جعل هذه الحركات المحسوسة الواقعية في مقولة الكيف والكم والوضع والأين المبحوث عنها في مباحث الحركة من قبيل الحركة في الحركة)[٣].

٤ ــ التغيّر لا يتم إلاّ بحركة، وعلى هذا فإنّ (التغيّر الدفعي بما أنّه يحتاج الى موضوع يقبل التغيّر وقوّة سابقة على حدوث التغيّر لا يتحقّق إلاّ بحركة)[٤]، فلو لم يحصل التغيّر التدريجي لن يتحقق التغيّر الدفعي، وبذلك تكون سائر الحركات الحقيقية تكاملية[٥].

---

(١) الأسفار الأربعة ٣: ١٤٠ (الحاشية).

(٢) نهاية الحكمة: ٣٢٤ ـ ٣٢٥.

(٣) الأسفار الأربعة ٣: ٦٢، ٧٨ (الحاشية). ونهاية الحكمة: ٢٠٩ ـ ٢١٠، وبداية الحكمة: ١٣٠.

(٤) نهاية الحكمة: ٢٠٢.

(٥) يادنامه مفسر علاّمه طباطبائى: ١٨٠.

٥ ـ عالم المادّة حقيقة واحدة متحرّكة سيّالة متوجهة من مرحلة القوّة المحضة الى فعلية محضة لا قوّة معها[١]، أي: أنّ جميع الماديات تتحرّك نحو التجرّد والثبات[٢].

٦ ـ بحث مسألة الحركة في مباحث الحكمة الإلهية «الفلسفة الأولى» باعتبار الحركة نحو وجود للشيء المتحرك، وهي مرتبة من مراتب الوجود، خلافاً لما درج عليه الباحثون في الفلسفة القديمة الذين بحثوا الحركة في مباحث الطبيعيات «الفلسفة الدنيا» باعتبارها من الأحكام العامّة للجسم[٣]. وقد ترتّب على نقل مسألة الحركة للفلسفة الأولى عدّة نتائج[٤].

٧ ـ النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، أي أنّ الجسم والروح مرتبتان لوجود واحد، ذلك انّ الجسم لما كان متحركاً بالحركة الجوهرية، والحركة دائماً تتّجه نحو الكمال والتحرّر من النقص، أي نحو التجرّد، فإن المادّة المتغيّرة المتحرّكة تتبدّل الى وجود مجرّد ثابت هو الروح.

لقد أماط العلاّمة الطباطبائي اللثام عن الصلة العميقة بين حدوث النفس والحركة الجوهرية للبدن[٥]، وحدّد بوضوح هذه المسألة التي تعتبر أحدى أهم نتائج القول بالحركة الجوهرية.

---

(١) نهاية الحكمة: ٢١٠، وبداية الحكمة: ١٣٠.

(٢) الأسفار الأربعة ٣: ٦٢، ١٨٢ (الحاشية).

(٣) نهاية الحكمة: ١٩٦ ـ ١٩٧، ٢٠١.

(٤) يادنامه مفسر علاّمة طباطبائي: ١٧٩.

(٥) المصدر نفسه: ١٧٩. ونهاية الحكمة: ٢٦٣.

٨ ـ تفسير ارتباط المتغيّر بالثابت على أساس الحركة الجوهرية، باعتبار (التجدّد والتغيّر ينتهي الى جوهر متحرك بجوهره، فيكون التجدّد ذاتياً له، فيصحّ استناده الى علّة ثابتة توجد ذاته، لأن إيجاد ذاته عين إيجاد تجدده)[١].

وكذلك تصحيح ارتباط الحادث الزماني بالمبدإ القديم[٢].

٩ ـ البرهنة على ان موضوع الحركة الجوهرية نفس الحركة، فالحركة هي حركة وهي متحرّكة في نفسها، لأن موضوع الحركة هي الذات التي تقوم بها الحركة، (والحركة الجوهرية لما كانت ذاتاً جوهرية سيّالة، كانت قائمة بذاتها موجودة لنفسها)[٣].

د ـ تنظيم مباحث «نظرية المعرفة» في الفلسفة الإسلامية:

تناثرت مباحث المعرفة والإدراك والعلم في التراث الفلسفي الإسلامي في مواضع متفرّقة، ولم تعنون بنحو مستقل في معظم مؤلّفات الفلاسفة، وإنّما ذُكرت في ثنايا مباحث أخرى ترتبط بها بوشيجة عضوية أحياناً، وربّما ذكرت في مباحث لا ترتبط بها بشكل مباشر، فمثلاً ورد بحثها في باب المقولات عند تقسيم الكيف الى كيف نفساني وغيره، باعتبار انّ العلم يندرج تحت هذه المقولة، وأورد ابن سينا مسألة العلم والإدراك في النمط الثالث من «الاشارات» في سياق بحثه عن النفس وأحوالها[٤]. امّا الفخر الرازي فقد أفرد للعلم

---

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين. بداية الحكمة: ١٢٥. ونهاية الحكمة: ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

(٢) نهاية الحكمة: ٣٢٤ ـ ٣٢٦.

(٣) بداية الحكمة: ١٢٦.

(٤) ابن سينا. الاشارات والتنبيهات ٢: ٢٩٤، ٣١٣، ٣٣١، ٣٥٨، ٣٨٢.

وأحكامه باباً مستقلاً أورده بمناسبة بحث الكيفيات النفسانية في «المباحث المشرقية»[١] ، بينما جعل صدر المتألّهين المرحلة العاشرة في مباحث الأمور العامّة من «الأسفار الأربعة» في «العقل والمعقول»[٢] ، ولم يمنح ملاّ هادي السبزواري مسألة المعرفة اهتماماً كافياً، ولذا لم يخصّص لها بحثاً مستقلا في «المنظومة» وإنّما اكتفى بإشارة مقتضبة اليها في خاتمة مبحث الوجود الذهني[٣].

ولعلّ تشتّت المواضع التي بحثت فيها مسألة المعرفة في التراث الفلسفي الإسلامي وعدم انتظامها في نسق محدّد يعود الى أنّ محور البحث أو موضوع البحث ـ حسب تعبير القدماء ـ في الفلسفة الإسلامية هو الوجود، والبحث فيها يدور حول الأحوال العامّة للوجود أي التي لا تختصّ بموجود خاصّ، وعلى هذا جرى بحث مسائل المعرفة والإدراك في سياق مباحث تقسيم الوجود الى خارجي وذهني، أو أحكام الوجود والماهية المختلفة.

بينما احتلت مسألة المعرفة في الفلسفة الأوروبية الحديثة موقعاً متميّزاً، وتحرّرت بالتدريج من مسارها التقليدي في أزمنة هذه الفلسفة السالفة، ثم ما لبث أن صارت هي محور البحث الفلسفي لدى الاتّجاهات الفلسفية المتأخّرة في أوروبا، وكان لهذا المنحى الذي اتّخذته مسألة المعرفة في التفكير الفلسفي الكثير من الآثار الحاسمة في تطوّر العلوم الطبيعية والانسانية في الغرب الحديث.

في هذا الضوء نستطيع أن نتعرّف على الإنجاز المهم الذي نهض به العلاّمة

---

(١) فخر الدين الرازي. المباحث المشرقية ١: ٣١٩. قم ـ ١٤١١هـ.

(٢) صدر الدين الشيرازي. الأسفار الأربعة ٣: ٢٧٨.

(٣) المطهري، الشهيد مرتضى. شرح المنظومة ٢: ٨. ترجمة: عبد الجبار الرفاعي.

الطباطبائي، لما عمل على صياغة منظومة متّسقة منطقياً لمباحث المعرفة، فقد دشّن كتابه «أصول الفلسفة» ببحث نظرية المعرفة، بعد الفراغ من تحديد معنى الفلسفة وحدودها، واستأثرت نظرية المعرفة بثلاث مقالات من مجموعة أربع مقالات اشتمل عليها الجزء الأوّل من هذا الكتاب، فيما استوعبت مباحثها الجزء الثاني بتمامه، وانتظمت هذه المباحث بطريقة منطقية محكمة، فجعل بحث «قيمة المعرفة» في الصدارة، وأردفه بـ «مصدر المعرفة» ثم ختم هذه المباحث بـ «حدود المعرفة».

وبذلك كان الطباطبائي أوّل فيلسوف مسلم يتولى إعادة بناء الفلسفة الإسلامية، ويعيد ترتيب مسائلها في ضوء مقتضيات التفكير الراهن[1]، بل تجاوز ذلك الى إبداع أساسي في إطار نظرية المعرفة عندما قام بتفكيك الإدراكات الحقيقية والاعتبارية، وأوضح حدود كل منها وميدانه ودائرته الخاصّة ـ كما ألمعنا لذلك ـ فأمّنَ بذلك الادوات اللازمة لتحرير البحث العلمي من الالتباس والخلط الناشئ من توظيف الإدراكات الاعتبارية خارج حقلها أو العكس بتوظيف الإدراكات الحقيقية خارج حقلها الخاصّ.

هـ ـ إبداعات أخرى:

لا تقتصر إبداعات الطباطبائي على ما تقدّم، وإنّما كانت له آراء مبتكرة في غير واحدة من مسائل الفلسفة المتوارثة، فمثلاً نفى أن يكون «الأين» مقولة مستقلّة مقابل المقولات الأخرى، ففي تحليله لحقيقة هذه المقولة وجد أنّها تعود

---

(١) ينبغي التنويه بالجهود المتميّزة التي بذلها السيد الشهيد محمد باقر الصدر في سبيل بعث الفلسفة الإسلامية واعادة صياغة نظرية المعرفة في «فلسفتنا»، واستئناف تأصيل نظرية المعرفة في «الأسس المنطقية للاستقراء».

الى مقولة «الوضع»[١] ، بناءً على أنّ حصر المقولات بعشر ليس حصراً عقلياً وإنّما هو بالاستقراء، فلا مانع من الزيادة فيها أو ضم بعضها الى البعض الآخر[٢].

وتفحّص الطباطبائي عدّة مسائل أخرى فأعاد النظر فيما تلقّاه الحكماء بالقبول منها، ولم يجرِ في قبوله أو نفيه لموقف ما إلاّ على أساس ما يتوصّل اليه اجتهاده الفلسفي[٣].

من هنا يمكن القول: إنّ جهود الطباطبائي الواسعة انتزعت الفلسفة الإسلامية من كهوفها وتوغّلت بها في عمق هموم العصر واشكالياته العقلية، إلاّ أنّ هذه الجهود تظلّ خطوة من الخطوات الرائدة على الطريق الطويل، فينبغي ان يواصل أساتذة الفلسفة الإسلامية المسار النقدي التأصيلي الاجتهادي الذي افتتحه الطباطبائي في العصر الراهن، ولا يكرّروا الجهود فيما فرغ منه الطباطبائي، أو ينكفئوا فيعودون القهقرى الى ما تجاوزه الطباطبائي، وينفخوا في رماد الهموم التقليدية في التراث الفلسفي، ويقلّدوا السلف فيما هو نسبي من آرائهم، ويجهدوا عقولهم في التأويل ومحاولة تقديم معنى لما لا معنى له من تلك الآراء.

---

(١) نهاية الحكمة: ٢٠٦. وبداية الحكمة: ١٢٦.

(٢) المصدر نفسه: ٨٩.

(٣) المصدر نفسه: ١٧٣ (كمثال لذلك عدم قبوله بالفصل بين الفاعل بالجبر والفاعل بالقصد، وارجاعهما الى قسم واحد، وهكذا الفاعل بالعناية). (وكذلك لما أرجع بالتحليل كل من إرادة الباري تعالى الى وجه من وجوه العلم، وكلامه تعالى الى القدرة). لاحظ: بداية الحكمة: ١٧٠.

بداية الحكمة ونهاية الحكمة

كتاب بداية الحكمة ألّفه العلامة الطباطبائي ليكون بديلاً عن كتاب «منظومة» الملا هادي السبزواري في تدريس الفلسفة، بينما كان يهدف من تأليف كتاب نهاية الحكمة أن يكون بديلاً لكتاب «الأسفار الأربعة» لملا صدرا، لأنّه قبل ذلك كان على الطالب دراسة كتاب المنظومة اولاً، ثم يدرس كتاب الأسفار الأربعة بعد ذلك.

فبداية الحكمة عبارة عن دورة في الفلسفة مكثفة وملخصة، ونهاية الحكمة أشد تكثيفاً وأوسع من البداية، فهي تستوعب جُل مطالب البداية وزيادة. فهما يناظران الحلقتين الثانية والثالثة في الأصول للسيد الشهيد محمد باقر الصدر مع فوارق.

خصائص كتابي البداية والنهاية:

ألفَ العلامة الطباطبائي كتاب البداية سنة ١٣٩٠ هـ، ثم ألفَ كتاب النهاية سنة ١٣٩٥ هـ ، أمّا خصائص البداية والنهاية فانها تتمثل بما يلي:

١ ـ اعتمد المؤلف الأسلوب البرهاني في اثبات المسائل، اي أنّه اقتصر على البراهين والحجج العقلية فقط، فيما تجنب الاستناد للتجارب الذوقية والشعر العرفاني والمكاشفات.

٢ ـ رتب المسائل في هذين الكتابين ترتيباً منطقياً يرتقي فيه الدارس من مرحلة الى أخرى، كأنه يرقى سُلّماً. فقد قسم المصنف هذين الكتابين كل واحد منهما الى اثنتي عشرة مرحلة، وكل مرحلة تمثل مقاماً معرفياً، يرتقي العقل فيه نحو المرحلة اللاحقة، وهكذا حتى ينتهي إلى المرحلة الأخيرة في الإلهيات بالمعنى الأخص.

٣ ـ مؤلفات الفلسفة القديمة كثيراً ما تشير الى العلوم الكلاسيكية وتستند الى معطياتها، ومن المعلوم أن العلم الحديث نسخ الكثير من تلك المعطيات، ولذلك حاول العلامة الطباطبائي تحرير المباحث من الطبيعيات الكلاسيكية وأشار بصراحة في خاتمة كتابه نهاية الحكمة الى (ان القول بالأفلاك والأجرام غير القابلة للتغيّر وغير ذلك، كانت أصولاً موضوعة في الهيئة والطبيعيات القديمتين، وقد انفسخت اليوم هذه الآراء).

٤ ـ المصنف في هذين الكتابين استطاع أن يصنف المعارف الى حقيقية واعتبارية، ولم يخلط بينهما. بينما كان يحصل تداخل وخلط بينهما في التراث الفلسفي.

٥ ـ لم يستغرق المصنف في ذكر تمام البراهين حول المسألة الواحدة، وإنّما ينتقي اقوى البراهين وأشدّها اختصاراً. ولم يحاول أن يستطرد ويتوسع في بيان هذه البراهين، وقد يستدل هو من عنده بأدلة جديدة لم تُذكر من قبل في الكتب الفلسفية السابقة.

الفرق بين كتابي البداية والنهاية:

توجد مجموعة فوارق ولكنها ليست جوهرية؛ لأن النهاية ماهي إلا عبارة عن تفصيل وتعميق لكتاب البداية، وأبرز الفوارق مايلي:

١ ـ في ترتيب المراحل وقع بعض الاختلاف، فمثلاً بحث الوجود الذهني في البداية جعله المصنف مرحلة ثانية، بينما جعله المصنف في النهاية المرحلة الثالثة. وهكذا بحث الوجود المستقل والرابط، ففي بداية الحكمة جعله المرحلة الثالثة وفي نهاية الحكمة جعله مرحلة ثانية. وكذلك بحث العلة والمعلول في البداية جاء في المرحلة السابعة، بينما في النهاية وقع في المرحلة الثامنة. وبحث الواحد والكثير جعله في بداية الحكمة المرحلة الثامنة وفي النهاية المرحلة السابعة. وبحث القوّة

والفعل جعله في البداية المرحلة العاشرة وفي النهاية التاسعة.

٢ ـ ان كثيراً من المسائل قد بحثها المصنف في بداية الحكمة في فصول مستقلة، فيما جعلها في نهاية الحكمة نتائج وفروعاً، فمثلاً في المرحلة الاولى في بداية الحكمة جعل الفصول اثني عشر فصلاً، بينما في النهاية وضع المرحلة الاولى في خمسة فصول فقط، أي انه اعتبر بقية الفصول نتائج وفروعاً في نهاية الحكمة.

٣ ـ أن المصنف بحث بعض الفصول في النهاية بحثاً مفصلاً، استوعب فيه فروع المسائل، وما يتصل بها من اشكالات ومفاهيم، بخلاف البحث في البداية الذي اختزل فيه الكثير من المطالب.

امّا البيان والأسلوب فهما متقاربان في الكتابين، ومن الطريف ان بعض الدارسين لكتاب بداية الحكمة يُخيّل إليه أنّه كتاب سهل وميسر، فهو يعدُّه ألفباء الحكمة والمداخل لها، بينما سنرى أن كل جملة فيه تحتاج لتدبر وشرح.

ما ينبغي لتلميذ الفلسفة:

هناك جملة امور ينبغي ان نتوفر عليها في دراستنا لكتاب بداية الحكمة وكتب الفلسفة الأخرى، من أجل أن نستوعب الأفكار المطروحة في هذه الكتب، ومن أهم هذه الأمور ما يلي:

١ ـ دراسة المنطق كمقدمة لدراسة الفلسفة: ينبغي دراسة المنطق دراسة دقيقة متأنية لا مجرد قراءة ومطالعة. أي لابد من استيعاب مطالبه، و إلا فإن دراستنا للفلسفة تكون من دون جدوى؛ لأن المنطق هو البوابة الرئيسة للفلسفة، وكتاب المنطق للشيخ محمد رضا المظفر يؤمِّن هذه الحاجة.

٢ ـ ينبغي دراسة الفلسفة بطريقة فلسفية، لأن الفلسفة فن فيه دقة وعمق، فتحتاج اتقاناً وتدبراً وتعمقاً وفهماً. وهذا يتطلب دراسة الكتاب كلمة كلمة

وجملة جملة. ويجب تسجيل الملاحظات والشروح على الكتاب، وإلا فهذه المطالب كالزئبق لا يمكن القبض عليها بسهولة.

٣ ـ من المشاكل الدراسية عندنا هي الاستعجال في قطف الثمرة، فيمر الدارس عادةً على الكتب مروراً عاجلاً، أو يقرأ بعض الكتب ويهمل بعضها الآخر، ويُخيَّل إليه انه ارتقى في المعرفة؛ لأنّه عندما يدرس الكتاب الفلاني يحسب ان مقامه أضحى مقاماً مرموقاً، بينما هو لايدري لو انه يدرس كتاباً واحداً ويتقنه خير له من المرور على كل الكتب مروراً عاجلاً، سريعاً، فيدرسها دراسة مشوشة، مضطربة، من دون استيعاب وتدبر.

المهم أن نستوعب المنهج، وندرس الكتاب من ألفه الى يائِهِ، وبالذات في علوم المعقول، أي في المنطق والفلسفة وعلم الكلام وأصول الفقه.

أمّا أن ندرس شيئا من الكتاب الفلسفي ونهمل الباقي، فإن ذلك يوقعنا في التباسات شتى في الفهم؛ لأن الفلسفة علم على خلاف العلوم، يقال إن الراكب يجد الغرق في شطآنه بينما يجد الأمان في لججه وأعماقه. الفلسفة في بداياتها قد تغرق، لكن عندما تستوعبها وتتوغل في أعماقها تنجو.

فلو درسنا بعض الكتاب وبطريقة مشوشة، قد تتوالد من دراستنا شبهات واشكالات شتى، بينما إذا درسنا الكتاب واستوعبنا مطالبه، فسوف نتوفر على دورة متكاملة في الفكر الفلسفي.

فلابّد من دراسة الكتاب بتمامه، ولابد أن نصغي للدرس ونكتبه، ونباحثه، ونلخصه، حتى نستوعبه بشكل تام.

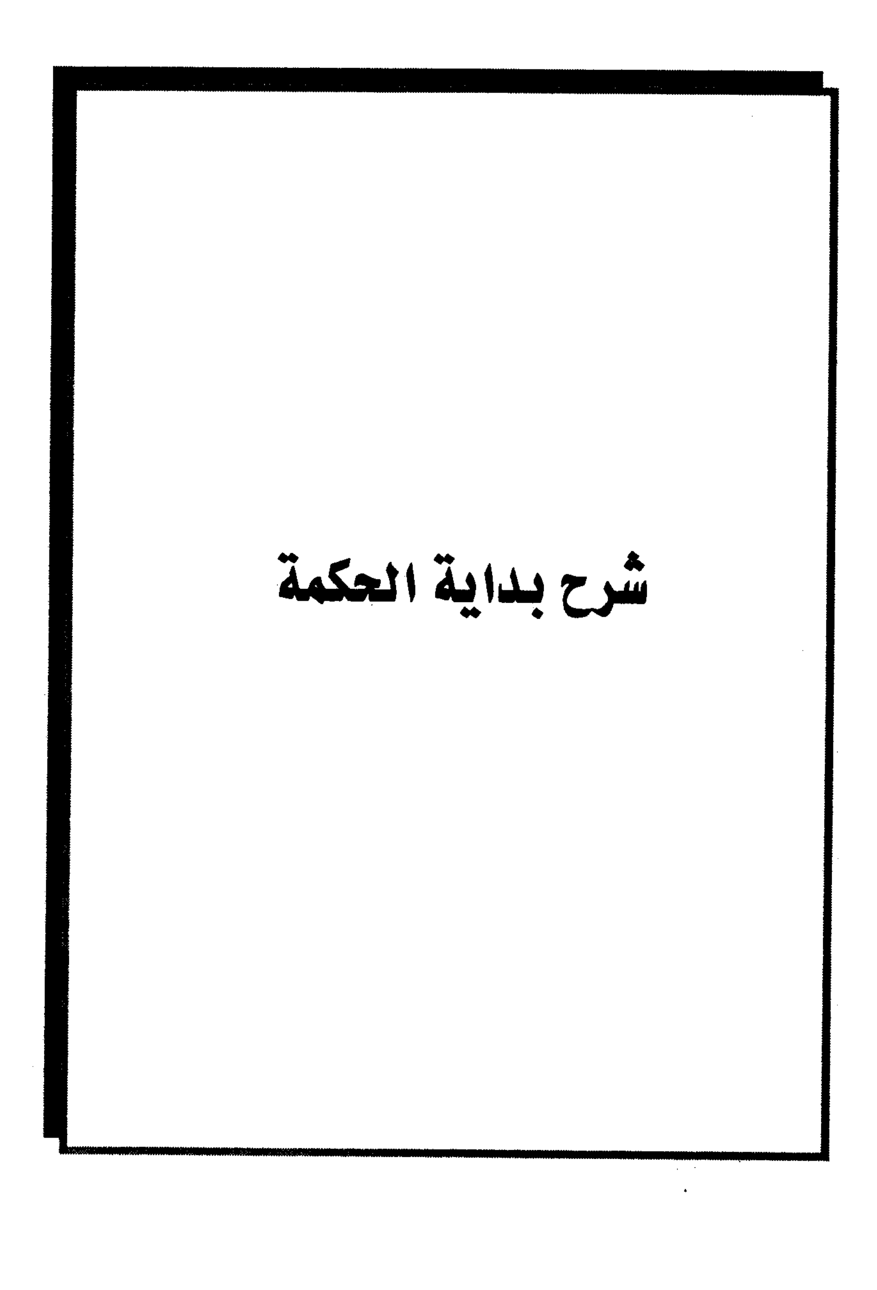
٤ ـ يجب التسلح بالعقل النقدي، لأن هذا الكتاب الذي ندرسه، أو كتاب النهاية، او المنظومة، أو الأسفار، أو أي كتاب فلسفي آخر، ليس كتاباً مقدساً، بل هو آراء ونظريات أنضجتها عقول الرجال.

صحيح ان هؤلاء رجال محترمون نجلّهم ونبجِّلهم، لكن لا ينبغي

الاستسلام لكل ما يرون ويقولون، بأن نتعامل معه باعتباره آراء مطلقة ونهائية، وانما ينبغي مراجعته وتقويمه، لأن التفكير الفلسفي يتطور وينمو بالنقد والحوار. وان وظيفة الفلسفة الأساسية هي تنمية العقل النقدي، وبالرغم من الأهمية الفائقة للميراث الفلسفي الاسلامي، غير انه ليس بمقدس.

وان لدراسة الفلسفة وظيفة أساسية في تنمية العقل النقدي، ومن المعلوم ان العقل النقدي يتشكل في سياق دراسة الفلسفة وفهم مقولاتها والتعرف بدقة على مسالكها ومناهجها ومدارسها، فإن محاكمة الآراء ونقدها غير ممكنة قبل اكتشافها ومعرفتها.

لذلك يبنغي ابتداءً أن ندرس ونستوعب هذا التراث الفلسفي، ندرس البداية ثم النهاية، ونتعرف على الأسفار الأربعة، ثم نحاول بعد ذلك التسلح برؤية نقدية تحاكم الأفكار وتغربلها وتمحصها.


شرح بداية الحكمة

مقدمة

في تعريف هذا الفن وموضوعه وغايته

في هذه المقدمة نتناول ثلاثة مطالب، هي:

الأول: في تعريف هذا الفن.

والثاني: في موضوعه.

والثالث: في غايته وفائدته.

هنا نبحث ثلاثة مبادئ من المبادئ التصورية في الحكمة الإلهية. ومن المعلوم ان ذكر تعريف العلم وموضوعه وغايته وفائدته هو مما اعتاده القدماء في مصنفاتهم. والمصنف سار على هذا النهج في تعريف الحكمة الإلهية، فذكر موضوعها، وغايتها.

المطلب الأول ـ المقصود بالحكمة الإلهية:

تسمى الحكمة الالهية الفلسفة الأولى في مقابل الرياضيات التي هي الفلسفة الوسطى، والطبيعيات التي هي الفلسفة الأخرى، كما تسمى الحكمة الالهية العلم الأعلى، وذلك لعلوه على قسيميه من الرياضيات والطبيعيات.

وتعتبر موضوعات العلوم من مصاديق العلم الأعلى (الحكمة الإلهية)، ولذلك قال الحكيم الآملي[1]: (ان نسبة موضوع هذا العلم الى موضوعات سائر

---

(١) درر الفوائد، ج ٢: ص ١٢٦.

العلوم نسبة الكلي إلى أفراده، فتكون موضوعات العلوم من مصاديق هذا العلم، ولهذا استحق بأن يكون له الرياسة المطلقة على سائر العلوم، ويسمى بالعلم الأعلى، والفلسفة الأولى. وأما وجه تسميته بالعلم الأعلى فهو لتقدم موضوعه على موضوعات كل العلوم، وبالفلسفة الأولى فلتقدم مرتبته على مراتب سائر العلوم بتقدم موضوعه).

والحكمة الالهية علم يُبحث فيه عن احوال الموجود، بما هو موجود. أي من حيثُ هو موجود، بمعنى تلك الاحوال العامة المشتركة بينه وبين الموجودات الأخرى، وليس الأحوال الخاصة بهذا الموجود دون سواه.

والموجود أمر بديهي، والموجودات هي: أنا، أنت، السماء، الواجب تعالى. ففي الحكمة الإلهية نبحث عن احوال الموجود، المقيدة بهذا القيد ـ المذكور في التعريف ـ من حيثُ هو موجود. وهذا يشير الى ان للموجود نوعين من الأحوال فتارة تكون احواله من حيثُ هو موجود عام مطلق، وتارة أخرى ليس من حيثُ هو موجود مطلق، بل من حيثُ هو موجود خاص، بمعنى أنه لو أخذت هذا الكتاب فتارة أبحث عن أحواله من حيثُ هو موجود يشترك مع غيره من الموجودات، وأخرى عن أحواله من حيث هو كتاب خاص، أي بما أنّه مؤلف من ورق، وأنّه مطبوع، وأن لون حبر الطباعة أسود، وأن وزنه وحجمه كذا، بينما لو لاحظنا هذا الكتاب من حيثُ هو موجود مطلق، للاحظنا الحيثية التي يشترك فيها مع بقيّة الموجودات، والتي هي حيثية الموجودية، فكما ان هذا الكتاب موجود كذلك القلم موجود والانسان موجود والسماء موجودة والواجب تعالى موجود.

فإذا بحثنا عن أحواله من حيثُ هو موجود، باعتبار الحيثية المشتركة ـ وهي الوجود ـ بينه وبين كل موجود وما يعود الى حيثية الوجود، كالخارجية، والشيئية، وغيرهما، التي يشترك فيها الكتاب مع كل موجود خارجي وكل شيء

موجود، فيكون البحث من هذه الجهة بحثاً فلسفياً. مثلاً نبحث في هل هذا الكتاب حادث أم قديم، واجب أم ممكن، وغير ذلك؟ فهذا بحث عن أحواله المشتركة مع كل الموجودات الأخرى، ولا ينفرد بها بوجوده الخاص ككتاب.

وقد قال صاحب التحصيل: (الموجود بما هو موجود، أعني الوجود، فإن الموجود بما هو موجود ليس إلا الوجود) بمعنى ليس إلاّ الوجود المطلق دون أي قيد أو شرط، والحكمة الإلهية تبحث عن الموجود المطلق. اما غيرها من العلوم الجزئية فإن كلا منها وإن كان يبحث أيضاً عن موجود، لكنه لا يبحث عنه من حيث هو موجود مطلق، الموجود بما هو موجود، وانما يبحث عنه بما هو جسم او كم أو غير ذلك.

المطلب الثاني ـ موضوع الحكمة الإلهية:

قبل بيان الموضوع نذكر مسألتين، ليتضح موضوع الحكمة الإلهية، وهما:

المسألة الأولى ـ المقصود بموضوع العلم:

لنأخذ أي علم كالمنطق أو النحو، فما هو موضوع علم النحو؟ ان موضوعه هو الكلمة، والبحث النحوي يُعنى بحالة آخر حرف من الكلمة.

وهنا نتساءل كيف اكتشفنا أنّ موضوع علم النحو هو الكلمة؟ والجواب لو راجعنا مسائل علم النحو، من قبيل: الفاعل مرفوع، المفعول منصوب، الاسم كلمة، الحرف كلمة، الفعل كلمة...الخ. فكل واحدة من هذه المسائل هي عبارة عن قضية منطقية تشتمل على موضوع ومحمول. وان هذه الموضوعات بمجموعها لو لاحظناها لوجدناها مصاديق لمعنى واحد. يوجد مفهوماً كلياً ينطبق عليها جميعاً. فعندما نقول: الفاعل مرفوع، ينطبق على الموضوع أي الفاعل أنّه كلمة، فالفاعل مصداق للكلمة. وقولنا: المفعول منصوب، كذلك ينطبق عليه أنّه كلمة، لأنّه مصداق للكلمة. وهكذا عندما نقول: الحال منصوب،

فالحال «موضوع» وينطبق عليه أيضاً أنه كلمة، لأنه مصداق لها.

وعليه فإننا نرى أن موضوعات مسائل علم النحو هي مصاديق لمفهوم الكلمة، بمعنى أنَّ مفهوم الكلمة ينطبق على موضوعات مسائل علم النحو بأجمعها. من هنا يتضح ان موضوع علم النحو هو الكلمة، لأنها تمثل المفهوم الكلي الذي تكون تمام الموضوعات في مسائل علم النحو مصاديق له.

لكن البحث في موضوع علم النحو ـ وهو الكلمة ـ انما يدور حول الأعراض التي تحمل على الكلمة، أي البحث عن الأعراض أو عن المحمولات أو قل عن أحوال الكلمة.

المسألة الثانية: ما يعرض على الشيء:

ينقسم ما يعرض و يحمل على الشيء الى ما يلي:

١ ـ ما يعرض من دون واسطة في العروض، أي عارض لنفس الشيء وليس هناك واسطة في العروض ولا في الثبوت، وهو اما ان يكون أعم، كالحيوان العارض للناطق، وأخرى يكون مساوياً كالتعجب العارض للانسان، وثالثة يكون أخص، كالناطق العارض للحيوان.

٢ ـ ما يعرض مع الواسطة في العروض، أي انه لا يكون العارض عارضاً للشيء حقيقة، بل يكون عارضاً لغيره، وانما يُنسب اليه تجوزاً، مثل الجري العارض للميزاب، فإنه يُنسب للميزاب بالعرض والمجاز، لعلاقة بينه وبين الماء.

٣ ـ ما يعرض مع الواسطة في الثبوت، وهذه الواسطة تارة تكون داخلية، وأخرى تكون خارجية.

والداخلية مرة تكون مساوية، كالتكلم يعرض على الانسان بواسطة جزء الانسان الداخلي المساوي له وهو الناطق، واخرى تكون أعم، كالمشي يعرض على الانسان بواسطة جزء الانسان الداخلي الأعم وهو الحيوان.

والخارجية اما ان تكون أخص، كالضحك يعرض للحيوان بواسطة التعجب،

والتعجب أخص، لأن الانسان فقط يتعجب من أنواع الحيوان.

وإما أن تكون مساوية، كالضحك يعرض على الانسان بواسطة التعجب، فان من يتعجب يضحك، والتعجب أمر خارجي، وهو مساوي للانسان.

واما ان تكون أعم، كالتحيز يعرض للأبيض بواسطة الجسم الأعم منه، لأن الجسم متحيز. واما ان تكون الواسطة في الثبوت الخارجية مباينة، كالحرارة تعرض للماء بواسطة النار، والنار أمر مباين للماء.

كذلك تنقسم الاعراض بتقسيم آخر الى:

١ ـ **الأعراض الذاتية:** وقد ذهب جماعة إلى انها ما يعرض على الشيء بلا واسطة، وما يعرض بواسطة أمر داخلي أو خارجي مساوي.

٢ ـ **الأعراض الغريبة:** وهي ـ كما ذهب جماعة ـ ما يعرض بواسطة أمر خارجي أعم أو أخص أو مباين، مضافاً إلى ما يعرض مع الواسطة في العروض.

وقد قيل في تعريف العرض الذاتي، كما ذكر ذلك الخواجة نصير الدين الطوسي[1]: «هو ان يقال ما يؤخذ في حد الموضوع أو يؤخذ الموضوع في حدّه».

وقيل هو ما يعرض ذات الشيء حقيقة من الأحكام والخواص والآثار. وقد اختلفوا في معيار تمييز العرض الذاتي عن العرض الغريب، وذكرت شتّى الأقوال في ذلك.

وقد ذكر المصنف في حاشيته على الأسفار الأربعة.[2] ان العرض الذاتي ما يعرض الشيء لذاته فقط، ويتميز بأخذه في حده، كأخذ الانسان في حد المتعجب،

---

(١) شرح الإشارات والتنبيهات ج١: ص ٦١.
(٢) الأسفار الأربعة، ج ١: ص ٣١.

وأخذ الانسان المتعجب في حد الضاحك، لكن يجب ان يتنبه الى ان القضية ربما انعكست أو استُعملت منعكسة، ولذلك كان من اللازم أن يقال: إن المحمول الذاتي ما يؤخذ في حده الموضوع، أو يؤخذ هو في حد الموضوع، فالأول كما في قولنا: الموجود ينقسم الى واحد وكثير، والثاني كما في قولنا: الواجب موجود).

ماهو موضوع كل علم؟

ان موضوع كل علم هو (مايبحث فيه عن اعراضه الذاتية). فمثلاً موضوع الفلسفة أو موضوع علم النحو. هو الذي يبحث فيه عن اعراضه الذاتية «المحمولات الذاتية لهذا الموضوع». واذا قيل بأن موضوع الفلسفة الالهية هو (الموجود بما هو موجود). فالموضوع، هو الموجود لا المعدوم، واذا بحثت مسائل وأحكام العدم فإنها تبحث استطراداً، لأن البحث في الحكمة الإلهية حول الموجود بما هو موجود. وهذا يعني ان البحث يكون من جهة الحيثيات والخصوصيات العامة وليس الأحوال الخاصة، فالبحث في الحكمة الإلهية في الموجود، كمثال الكتاب الذي مرَّ سابقاً، وللتمييز بين موضوع الحكمة الإلهية وموضوعات سائر العلوم الأخرى نذكر مثالاً، فلو لاحظنا الطير، فالبحث في أحواله يمكن أن يكون بنحوين:

تارة يكون البحث في الأعضاء المكونة لهذا الطير، عضواً، عضواً، كالعين تشرّح ويؤخذ تكوينها الأساسي من أجزائها وهكذا، أو نأخذ الجناح أو الرأس ونبحث اجزاءه بالتفصيل. هذا نحو من البحث، لكنه ليس بحثاً فلسفياً بل هو بحث علمي.

وتارةً يكون محور البحث هو هذا الجسم، لكن نأخذه ككل، باعتباره أمراً واحداً عاماً بقطع النظر عن اجزائه، ونلاحظ حيثياته المشتركة مع بقية الموجودات، فنقول: كل موجود لا يخرج عن أن يكون إمّا حادثاً او قديماً، فهل هذا الجسم حادث او قديم؟ والجواب أنه حادث. فهذا البحث يكون بحثاً

فلسفياً، لأنّ البحث هنا عن احوال الجسم العامة التي يشترك بها مع بقيّة الموجودات، اي من حيثُ هو موجود. فعندما نبحث عن الموجود وأحواله من حيثُ هو موجود عام يشترك مع الموجودات الأخرى في بعض الأحوال والأحكام يكون بحثنا فلسفياً.

وبذلك يمتاز موضوع الحكمة الالهية عن بقية موضوعات العلوم، لأن بقيّة موضوعات العلوم يكون البحث فيها عن الموجود لكن لا بما هو موجود، بل بما هو موجود خاص، فمثلاً في الطبيعيات نبحث عن الموجود بما هو جسم، لا بما هو عام مطلق، وفي الرياضيات نبحث عن الموجود بما هو عدد، وليس بما هو موجود عام مطلق، بينما في الحكمة الالهية نبحث عن الموجود وعوارضه ومحمولاته وأحكامه من حيثُ هو موجود، أي بما يشترك به مع بقيّة الموجودات.

فالحكمة الالهية بتعبير المصنف تعرفنا على أحوال الموجود، بما هو موجود، الخاصة به. وهو لا يريد بالخاصة هنا بمعنى احدى الكليات الخمسة، لأن الوجود لا خاصة له، وانما يقصد بخواص الوجود عوارضه التحليلية، التي هي عين الوجود خارجاً وغيره مفهوماً، كالأصالة والتشكيك، والشيئية، والوجوب والامكان، والوحدة والكثرة، والقدم والحدوث، والعليّة، والتجرد، والمادية... وغيرها.

المطلب الثالث ـ ما الغاية من دراستنا للحكمة الإلهية؟

تترتب على دراستنا للحكمة الإلهية جملة غايات، ذكر المصنف منها هنا اثنتين فقط، هما:

الغاية الأولى

تمييز الموجودات الحقيقية عن غير الحقيقية: أي تمييز الموجودات الحقيقية عن الموجودات الاعتبارية والوهمية. ونشير مقدماً لما هو المقصود

بالحقيقي والاعتباري والوهمي، فإن المدركات في عقولنا على ثلاثة أقسام: حقائق، واعتباريات، ووهميات.

اما الحقائق: فهي تلك المفاهيم والمعاني التي لها مصاديق واقعية، مثل المفاهيم الموجودة في ذهننا ولها مصاديق في الخارج، كالكتاب، القلم، السماء، الأرض، الغرفة، الشجر.. . الخ.

واما الاعتباريات: فهي مفاهيم ومعاني ليس لها مصاديق واقعيّة في الخارج، ولكن العقل يعتبر وينتزع لها مصاديق.

وليتضح الفرق بين المدركات الحقيقية والاعتبارية نذكر مثالاً، إذا رأينا سرباً من الطيور، فتارةً نلاحظ السرب فرداً فرداً، فلكل طير واحد صورة في ذهننا، وكل صورة ومفهوم ذهني لها مطابق ومصداق واقعي في الخارج، فإدراكنا للأفراد ادراك حقيقي.

وتارة نلاحظ هذا السرب كمجموع، أي كل الألف طير، لا الأفراد فرداً فرداً بل السرب من حيثُ هو مجموعة واحدة، فإن هذا المركب «السرب» هل له وجود حقيقي وراء وجود الأفراد؟ فلو تفرقت الطيور، فهل يبقى وجود حقيقي للسرب، أم انه ينعدم بعد تفرق الأفراد؟ لابد أنّه ينعدم، اذن فوجود السرب وجود غير حقيقي، وانما الوجود الحقيقي للأفراد.

فادراكنا للأفراد ادراك حقيقي، لأن له مصداقاً واقعياً خارجياً، أمّا ادراكنا للسرب فهو ادراك اعتباري، لأن المجموع من حيثُ هو مجموع لا مصداق له في الخارج وراء الأفراد، ولذلك لو وصلت الطيور الى مثابتها لا يبقى مصداق في الواقع للسرب، بل مصداق الأفراد يبقى فقط. فالذي له تحقق في الخارج هو كل فرد من الأفراد لا المجموع بما هو مجموع.

والنوع الثالث من الإدراك الذهني، هو المفاهيم او الإدراكات الوهمية: وهي التي لا مصداق لها في الخارج إطلاقاً، وهي أمور موهومة، باطلة من أساسها،

كما نتصور مثلاً، العنقاء والغول أو الفينيق أو غيرها من الكائنات الخرافية.

من هنا يتضح الفرق بين الاعتباريات والوهميات، اذ الاعتباري هو ما لا مصداق حقيقي له، غير ان العقل يعتبر ما ليس مصداقاً له مصداقاً، اما الوهمي فهو ما لا مصداق له أصلاً، لا حقيقة، ولا في اعتبار العقل، كالغول والبخت.

والوظيفة الأساسية للفلسفة الالهية هي انها تُميز لنا بين الأمور الحقيقية والاعتبارية والوهمية. ولهذا أهميّة كبيرة في المعرفة البشرية، لأن النقطة الأولى في المعرفة البشرية تنطلق من هنا، حيثُ ان المشكلة الاساسية في المعرفة البشرية هي كثرة الأخطاء التي يرتكبها الانسان في تمييز ما هو حقيقي عن غيره، لأنّه احياناً يعتبر بعض القضايا الوهمية حقيقية وبالعكس.

ألم يعتقد بعض الناس بأمور خرافية لا واقع ولا وجود لها ويعتبرها أموراً واقعيّة، فتظل تعيق التفكير البشري من بلوغ الكمال؟ ومن المعلوم ان تطور العلوم يحصل بانحسار وتلاشي الأخطاء والمفاهيم الموهومة في معتقدات العلماء، فإنّه عندما يكتشف بطلان المعتقدات الخطأ يتطور العلم وتتكامل المعرفة البشرية. فمثلاً في اليونان القديمة كانوا يعتقدون بأن الأرض هي مركز الكون، وهذا ادراك خطأ، ثم فيما بعد اثبت العلماء بأن الأرض ليست هي مركز الكون، بل هي أحد الكواكب السيارة التابعة للشمس. فالتطور في حقول المعرفة البشرية، إنّما يتم بانحسار دائرة الموهومات واتساع دائرة الأمور الحقيقية والواقعية، ووظيفة الحكمة الالهية هي تمييز الأمور الحقيقة عن غير الحقيقية.

لكن معرفة وتمييز الموجودات والأمور الواقعية انما يكون على وجه كلي، لأن البحث عن الجزئيات خارج عن وسعنا، على أن البرهان لا يجري في الجزئي بما هو متغير زائل، وطريق البحث في الحكمة الالهية منحصر في البرهان، حسبما أفاده العلامة الطباطبائي في نهاية الحكمة.

الغاية الثانية:

هي اثبات العلة الاولى، فالحكمة الإلهية تسلحنا برؤية كونية توحيدية، ففي هذا الكتاب بعد دراسة إحدى عشرة مرحلة سنصل الى مباحث الإلهيات بالمعنى الأخص، وستبرهن الفلسفة الالهية على وجود الله تعالى وصفاته.

أي ان البحث في الحكمة الإلهية يقودنا نحو الأيمان بالله تعالى، ويحدد لنا رؤية كونية توحيدية، ويحدد لنا موقع وجود الانسان في عوالم الوجود، فهذا الوجود منظم بدقة وبإحكام «ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى» «صنع الله الذي أتقن كل شيء»، فكل كائن موجود له موقع طبيعي يحتله في سلم الموجودات، والفلسفة الالهية تحدد لنا الموقع الذي يحتله الإنسان من هذا العالم، والسلسلة التي تربط الموجودات في هذا النظام، فالعالم محكوم بقانون العليّة وتنتهي به الأسباب والعلل اليه تعالى.

وقد لخص المصنف الغاية للحكمة الالهية بأنها تعرفنا العلل العالية للوجود، وبالأخص العلة الأولى التي اليها تنتهي سلسلة الموجودات، وأسماؤه الحسنى، وصفاته العليا، وهو الله عز اسمه.

وقد ذكر المدرس الزنوزي ما مضمونه[1]: ان الفرق بين الاسم والصفة إنما يكون باختلاف الاعتبار، كالفرق بين العرض والعرضي، والصورة والفصل، والمادة والجنس. فإن كل معنى ناعت اذا لوحظ بشرط لا عُدّ صفة، واذا لوحظ لا بشرط عُدّ اسماً. ويعبّر عن الأول بلفظ المبدأ وعن الثاني بلفظ المشتق. فالعلم صفة، والعالم اسم. وكذا القدرة والقادر، وغيرهما. وفي معناه ما في تمهيد القواعد ص ١١٩.

---

(١) اللمعات الإلهية، ص ٢٧٠.

المرحلة الاولى

في كليات مباحث الوجود

الفصل الأول
في بداهة مفهوم الوجود

قبل الدخول في هذا الفصل نشير الى ان المقصود بعنوان المرحلة الأولى «في كليات مباحث الوجود» هو أحكام الوجود الكلية، أي الأحكام التي موضوعها الوجود بقول مطلق، بخلاف ما يأتي في سائر المراحل، فإنها من المباحث التقسيمية للوجود، فيقسم الوجود اولاً الى أقسام، ثم يبحث في أحكام الاقسام، كلها، أو بعضها، فكل حكم من الأحكام فيها انما هو لقسم من أقسام الوجود.

وفيما يلي نذكر بعض النقاط التوضيحية التي تنفعنا في دراسة هذا الفصل والفصل الذي يليه.

النقطة الأولى:

أن مباحث الوجود تنقسم الى قسمين:

١ ـ قسم يتعلق بمفهوم الوجود ومعناه، أي بالصورة الذهنية للوجود، والمباحث التي تتعلق بمفهوم الوجود التي ندرسها في هذا الكتاب هي ثلاثة مباحث:

الأول: في بداهة مفهوم الوجود وهو الذي ندرسه في الفصل الأول.

الثاني: في الاشتراك المعنوي للوجود وهو ما ندرسه في الفصل الثاني.

الثالث: في أن مفهوم الوجود زائد على الماهيّة عارض لها وهو ما ندرسه في الفصل الثالث.

٢ ـ وقسم يتعلق بحقيقة الوجود والواقعية، والخارجية، والشيئية، التي تساوي الوجود، وفي الفلسفة ندرس حقيقة الوجود، أي واقع الوجود، ومصداق الوجود، ولا يتعلق بحثنا بمفهوم الوجود.

أما العلم الذي ندرس فيه المفاهيم فهو المنطق، فانه يُعنى بالمعاني وتصنيفها وبيان العلاقات بينها في الذهن. بينما ندرس في الفلسفة أحوال الوجود من حيثُ هو موجود، أي أحوال الموجود وحقيقة الوجود وما يتعلق بها.

فدراسة مسائل مرتبطة بمفهوم الوجود يعود لارتباط هذه المسائل بالمسائل التي تليها، فهذه المسائل التي تدرس احكام مفهوم الوجود تُعَدُّ بوابةً ومداخل لتلك المسائل التي تبحث أحكام حقيقة الوجود، كأصالة الوجود ووحدة الوجود، وغيرها، مما سيأتي.

فنحن ندرس في هذا الفصل مفهوم الوجود، ولذلك عنون المصنف المبحث بقوله: بداهة مفهوم الوجود.

النقطة الثانية :

أن العلم ينقسم إلى قسمين: تصور وتصديق. والتصور ينقسم إلى قسمين؛ تصور بديهي و تصور نظري. والمقصود بالتصور البديهي، أن صورة الشيء تحصل في الذهن بأدنى التفات أو بدون حاجة إلى نظر وتأمل، بينما التصور النظري، هو أن صورة الشيء في الذهن تحتاج إلى تأمل ونظر. والتصديق أيضاً قسموه إلى قسمين: تصديق بديهي و تصديق نظري، والتصديق البديهي هو الذي لا يحتاج إلى برهان واستدلال، بينما النظري هو الذي يحتاج إلى عملية استدلال، ففي كتب الهندسة المستوية مثلاً، تذكر عادة بديهيات في بداية هذه الكتب ثم تذكر النظريات، فيقال مثلاً: الواحد نصف الاثنين، وإذا أضيفت كميات متساوية إلى أخرى متساوية تبقى النتائج متساوية.. . الخ، فهذه بديهيات لا تحتاج إلى برهان، بعد ذلك تذكر نظريات، مثل: أن مجموع زوايا المثلث يساوي ١٨٠ درجة، فهذه نظرية تحتاج إلى برهان.

وهنا يصح القول أن تصور مفهوم الوجود هو تصور بديهي وليس تصوراً نظرياً، لأنه لا يحتاج إلى نظر وتأمل بل بأدنى التفات يُدرك.

النقطة الثالثة:

ينقسم التعريف إلى: تعريف لفظي، وهو استبدال لفظ بآخر، كما يُستبدل لفظ الأسد بلفظ السبع، ولفظ القط بلفظ الهر عندما يقال: ما هو القط؟ فيكون الجواب هو الهر. فهذا في الواقع ليس تعريفاً بل هو استبدال لفظ بآخر.

والنوع الثاني من التعريف هو التعريف الحقيقي، لأن التعريف اللفظي تسامحاً يقال عنه تعريف. والتعريف الحقيقي ينقسم الى: حد ورسم، والحد ينقسم الى: حد تام وحدٍ ناقص، والرسم كذلك.

وفي الحد التام عندما نعرِّف شيئاً نُعرِّفه بالجنس القريب والفصل القريب، فعندما نعرِّف الإنسان نقول: حيوان ناطق. وبالحد الناقص عندما نعرِّف الإنسان نُعرِّفه بالجنس البعيد والفصل القريب، فنقول: جسم ناطق، أو بالفصل القريب خاصة، فنقول: ناطق.

وفي الرسم التام نُعرِّفه بالجنس القريب وبالخاصة، فنقول: حيوان ضاحك. وفي الرسم الناقص نُعرِّفه بالخاصة فقط فنقول: الإنسان ضاحك. والتعريف الحقيقي هو الحدوالرسم.

النقطة الرابعة:

ما هو ملاك بداهة المفهوم؟ حينما نقول هذا المفهوم بديهي وذاك المفهوم نظري، فما هو الملاك في كون هذا المفهوم بديهياً وذاك المفهوم نظرياً؟

الملاك في بداهة المفهوم يعتمد على طبيعة هذا المفهوم، لأن المفاهيم تنقسم الى قسمين: مفهوم بسيط ومفهوم مركب، وهذا نظير المركبات والعناصر البسيطة، فمرّة يكون عنصراً بسيطاً كالهيدروجين، ومرّة يكون مركباً من المركبات كالماء، الذي هو مركب من الهيدروجين والأوكسجين، وهكذا المفاهيم فتارة تكون بسيطة وأخرى تكون مركبة، والمفهوم المركب عندما يحل

في الذهن، فتارة يعرفه الإنسان بهيئته وحالته التركيبية، بما هو مركب ولا يعرف عناصره، وأخرى يعرفه بهيئته التركيبية كما يعرف العناصر المركب منها، أي تارةً يلاحظ الماء بما هو ماء بحالته التركيبية، وأخرى يعرف أن هذا الماء مؤلف من هيدروجين وأوكسجين، وان المعرفة الدقيقة لهذا المركب تقتضي تحليله الى عناصره الأولية والبسيطة المكوّن منها، فإذا أردنا معرفة الماء معرفة علمية لابد أن نحلل الماء تحليلاً كيميائياً فيزيائياً ونتعرف على العناصر المكوّن منها، فتكون حينئذ المعرفة علمية ودقيقة.

وهكذا المفاهيم العقلية، فتارة يكون المفهوم مفهوماً بسيطاً، غير مركب، فبمجرد الالتفات إليه يمكن معرفته وتصوره، وأخرى يكون المفهوم مركباً كمفهوم الإنسان، فمفهوم الإنسان ماهيّة، والماهيّة تتركب من أمرين ــ عنصرين عقليين ـ هما جنس وفصل، أي مِمّا هو أعم وهو الجنس، ومِمّا هو مساوٍ وهو الفصل، فإذا أردنا معرفة الماهيّة معرفة دقيقة، فلابد أن نحلل ونجزّئ الماهيّة، نحللها الى عناصرها العقلية المكونة لها، وهي الحيوان والناطق في ماهيّة الإنسان، وحينئذ تتم معرفة الإنسان معرفة صحيحة.

وعلى هذا الأساس يصح القول إذا كان المفهوم مركباً يُجري الذهن عليه عملية تحليل، وهذا التحليل هو التعريف، يحلله إلى عناصره الأساسية، إلى جنسه وفصله، وإذا كان المفهوم بسيطاً غير قابل للتحليل والتجزئة، فلا يحتاج الذهن إلى تحليله الى عناصره، لأنه ليس هناك عناصر مؤلفة له، كما انه غير قابل للتحليل، ولذلك فهذا المفهوم البسيط هو مفهوم بديهي وليس مفهوماً نظرياً.

ولهذا كان يعبر القدماء عن مبحث التعريف بمبحث التحليل، كما نرى ذلك في تراث أرسطو وتبعا له الفارابي.

مفهوم الوجود لا يحتاج الى تعريف

هل يحتاج مفهوم الوجود إلى التعريف أو هو مستغن عن التعريف؟ فإذا كان محتاجا للتعريف يكون نظريا، لأنه تتم معرفته بواسطة غيره، مثلما تتم معرفة الانسان بواسطة، الحيوان والناطق، وإذا كان مستغنيا عن التعريف، تتم معرفته ويتم العلم به ويتعقله الإنسان بنفس ذاته من دون حاجة لشيء آخر.

الصحيح ان مفهوم الوجود، مفهوم بسيط، غير مركب، فهو غير محتاج لتوسيط شيء آخر في معرفته، وقد ذكر المصنف دليلين على بداهة مفهوم الوجود، هما:

الأول: لأن الوجود ظاهر بنفسه مظهر لغيره. يشبهون الوجود عادة بالنور، فكما أن النور ظاهر بنفسه مظهر لغيره، كذلك الوجود كالنور ظاهر بنفسه مظهر لغيره، والمعرف لابد أن يكون أجلى وأظهر من المعرف، لأن عملية التعريف، مثل الضوء الذي نسلطه على شيء غير واضح فيكشفه لنا، وهكذا التعريف يكشف وينير لنا الشيء المعرف، أما إذا كان هذا الشيء المعرف هو بنفسه واضحا ومضيئا فحينئذ لا يحتاج إلى تعريف، فتارة تبحث عن شيء في مكان مظلم فتحتاج الى المصباح، فانت تحتاج للمصباح حتى تصل الى هذا الشيء، وأخرى أنت تريد أن تصل الى مصباح مضيء، فلا تحتاج إلى أن تحمل مصباحا بيدك لأجل الوصول لذلك المصباح.

هكذا الوجود فهو مضيء بنفسه كما أنه يضيء غيره، ظاهر بنفسه ومظهر لغيره، فليس هناك شيء أوضح وأعرف من الوجود، بل قال ابن سينا[1]: (أن الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ أول لكل شرح، فلا شرح له، بل

---

(١) النجاة، ص ٢٠٠.

صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء). وهو يعني بذلك أن كل شيء لابد أن يُعرف بواسطة الوجود، لأن تعريف أي شيء يحتاج لتصور سابق عن الوجود، فأنت عندما تريد أن تُعرِّف (أ) تقول هو (ب) فهذه كلمة (هو) تعني الوجود، إذاً لابد أن يكون لديك تصور سابق عن الوجود حتى تتمكن من تعريف (أ)، فليس هناك أوضح من الوجود، بل ليس هناك غير الوجودأساساً.

وبتعبير صدر المتألهين[1]: (ولا أجلى من الوجود، لأنه أبسط من كل متصور وأول كل تصور).

أمّا ماذُكِر من تعاريف للوجود، مثل تعريف جماعة من المتكلمين، بأنه «هو الثابت العين» ، او تعريف جماعة من الحكماء بأنه «هو الذي يمكن أن يُخبر عنه» ولعل مرادهم من الإخبار الإخبار الايجابي، اذ الإخبار السلبي يتأتى في العدم أيضاً. فإن هذه التعاريف لفظية وليست تعاريف حقيقية، حيث قال المصنف: هي من قبيل شرح الاسم..

وشرح الاسم هو التعريف اللفظي، وهو تبديل لفظ مجهول المعنى بلفظ آخر مرادف له معلوم، وهو ما يتكفل به اللغوي، بخلاف التعريف الحقيقي، الذي هو شرح مفهوم الشيء وتفصيله ببيان ذاتياته، كما في الحد، أو بيان خاصته لتمييزه عن جميع ما عداه، كما في الرسم.

قال صدر المتألهين[2] في تعريف شرح الاسم: (وهو تنبيه للذهن واخطار المعنى بالبال وتعيينه بالاشارة، من بين ساير المرتكزات في العقل، لا افادته بأشياء أشهر منه).

---

(١) المبدأ والمعاد، ص ١٠.

(٢) الأسفار الأربعة، ج ١: ص ٢٧.

تجدر الاشارة إلى أن كلاً من التعريف الاسمي وشرح الاسم قد يطلق أيضاً على جواب «ما الشارحة» الذي هو من التعريف الحقيقي.

الثاني: إذا أردنا تعريف شيء فلابد أن نُعرِّفه بما هو أعم وهو الجنس، وبما هو مساوٍ وهو الفصل. والوجود ليس هناك ما هو أعم منه، اذاً فلا جنس له، كما أن الوجود لافصل ولاخاصة له، ومعلوم أن التعريف إنما يتم بهذه الأمور الثلاثة، فالتعريف إما حد أو رسم، والحد والرسم يتألفان من هذه الثلاثة: الجنس، والفصل، والخاصة، كما أن مقسم الجنس والفصل والخاصة الذي يتفرعان عنه هو الماهيّة، والماهيّة في مقابل الوجود، إذاً فهذه ماهيّات والماهيّة مقابلة للوجود. وعلى هذا مادام المعرِّف يتألف من هذه الأمور وهذه الأمور مقابلة للوجود فلا معرِّف حقيقي للوجود، والتعاريف التي تذكر هي عادة تعاريف لفظية.

ملخص لما سبق:

أن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق، والتصور بديهي ونظري، وتصور مفهوم الوجود بديهي.

وأن التعريف ينقسم الى لفظي وحقيقي، وليس هناك تعريف حقيقي للوجود وإنما تعريفه لفظي، وأن ملاك بداهة المفهوم هو أن يكون المفهوم بسيطاً وليس مركباً، ومفهوم الوجود بسيط، وأنه لا يمكن تعريف الوجود، لأنه اظهر وأوضح من كل شيء، والمعرِّف لابد أن يكون أظهر من المعرَّف.

وان الوجود لاجنس ولا فصل ولاخاصة له، وبهذه الأمور يتم التعريف بالحد أو الرسم، وبذلك لا يمكن تعريف الوجود، فهو اذاً مفهوم بسيط غير قابل للتحليل، وبالتالي هو مفهوم بديهي.

الفصل الثاني
في أن مفهوم الوجود مشترك معنوي

نشير ابتداءً الى بعض النقاط ذات الصلة بالموضوع، ثم ننتقل لما أفاده المصنف في الكتاب.

النقطة الأولى ـ المقصود بالمشترك اللفظي والمشترك المعنوي والفرق بينهما:

إن المشترك اللفظي يعني أن لفظاً واحداً يكون موضوعاً لعدة معاني، وكل معنى يغاير المعنى الآخر، كلفظ العين، فهو لفظ واحد موضوع لمعاني عديدة، هي الباصرة، النابعة، الذهب والفضة، وغيره، فهذا اللفظ يسمى بالمشترك اللفظي، لأن الاشتراك هنا باللفظ فقط، وأمّا المعنى فمتغاير، وإذا تغايرت المعاني في المشترك اللفظي أختلفت وتغايرت المصاديق، كلفظ زيد، فانه يوضع لأفراد واعلام متعددة بعدد الافراد الموضوع لهم.

أمّا المشترك المعنوي، فهو أن هناك لفظاً واحداً موضوعاً لمعنى واحد ولكنه معنى، عام، كلي، وله مصاديق متعددة، كلفظ الكتاب، فهو لفظ موضوع لمعنى الكتاب، فاللفظ واحد والمعنى واحد، والمعنى ـ معنى الكتاب ـ كلّي، عام، وهذا المعنى له مصاديق متعددة، لأن معنى الكتاب، ينطبق على الكتاب الصغير والكتاب الكبير، المطبوع والمخطوط، القديم والحديث، فالإشتراك هنا في المعنى، ولكن المصاديق مختلفة ومتغايرة، ولذلك نقول المشترك هنا معنوي، الحيوان لفظ واحد لكن مصاديقه متعددة كالانسان والطير والفرس.. . الخ.

وبذلك يتضح ان المشترك اللفظي هو اللفظ الواحد الموضوع لمعان متعددة، كل بوضع على حدة، بينما المشترك المعنوي لفظ واحد موضوع لمعنى واحد،

يقبل الانطباق على كثيرين، وان كان ذلك المعنى الواحد جامعا انتزاعيا من معان مختلفة متباينة.

والفرق بين المشترك اللفظي والمعنوي عند الحكيم وغيره هو ان المناط عند الحكيم تعدد المعنى ووحدته، اما المناط عند غيره كاللغوي فهو تعدد الوضع ووحدته.

والكلام في هذا الفصل في أن مفهوم الوجود مفهوم واحد، خلافا لمن زعم انها مفاهيم متعددة، مع ان اللفظ والوضع واحد.

النقطة الثانية ـ متى ظهرت هذه المسألة؟

يقال أن هذه المسألة مما ورثته الفلسفة الإسلامية من الفلسفة اليونانية، وهنا نشير إلى قضية، وهي أن هناك زعما بأن الفلسفة الإسلامية لم تتوفر على إبداع، وأن مهمتها كانت كساعي البريد، أي انها نقلت التراث الفلسفي القديم لليونان إلى أوربا الحديثة، وهذه دعوى غير دقيقة، لأن الذي توصل إليه المحققون أن ماورثته الفلسفة الإسلامية من الفلسفة اليونانية لايتجاوز مئتي مسألة، بينما بلغ مجموع المسائل في الفلسفة الإسلامية سبعمئة مسألة. فالفلسفة الإسلامية إذا أضافت وابتكرت على الأقل خمسمئة مسألة جديدة في الفلسفة، هذا أولا.

وثانيا: حتى ما ورثته الفلسفة الإسلامية من مسائل أي المائتي مسألة القديمة لم تبق على صورتها الأصلية التي ورثتها من الفلسفة اليونانية وإنما أعادت انتاجها، أي استوعبها الفلاسفة المسلمون وتمثلوها وأعادوا صياغتها بطريقة جديدة، فلم تكن وظيفتهم وظيفة نقل بدائية ساذجة.

اما تاريخ هذه المسألة، فإن هذه المسألة مما ورثته الفلسفة الإسلامية من الفلسفة اليونانية، اذ ظهرت اولا على يد المتكلمين، فقد ظهر بينهم بحث

يرتبط في مسألة التشبيه والتنزية في صفات الله تعالى، ومنهم من ذهب الى التنزية، فقال كل ما يصدق على المخلوق لا يمكن أن يصدق على الخالق، ولهذا قالوا: أن معنى العالم الذي يصدق وينطبق على المخلوق معنى معين لا يمكن أن ينطبق على الخالق بنفس المعنى، وعلى هذا الأساس فمعنى الوجود في المخلوق يغاير معناه في الخالق.

وهناك اتجاه آخر هو اتجاه التشبيه، وهذا الاتجاه ذهب إلى أن ما يصدق على المخلوق يصدق على الخالق، ولهذا قالوا أن معنى سميع في الخالق أنه يسمع بآلة للسمع كما أن المخلوق يسمع بآله للسمع هي الأذن، وكذلك بصير وغيره مما يصدق على المخلوق فانه يصدق على الخالق، فنشأت اثر ذلك فكرة الاشتراك اللفظي، ففي اتجاه التنزيه يكون معنى (موجود) في قولنا (الله موجود) غير معناه في قولنا (الإنسان موجود). وسيأتينا أن القول بالإشتراك اللفظي غير صحيح وان القول بالإشتراك المعنوي هو الصحيح.

وهنا ينبغي ان نشير إلى أن التراث الكلامي لمدرسة اهل البيت عليهم السلام عالج مسألة التنزية والتشبيه، فعندما نرجع الى نهج البلاغة مثلا نجد الأمام عليا عليه السلام يتحدث عن صفات الله تعالى في أكثر من موضع، وكان بحثه عميقا ودقيقا، وقد ذهب المتكلمون الشيعة إلى أن ما يصدق على المخلوق نوعان:

الأول: ما فيه شائبة النقص.

الثاني: مايحكي عن الكمال.

وان ما فيه شائبة النقص، كالجهل، العجز، البخل، وغيره، كل النواقص تعود إلى العدم، فالجهل يعود الى عدم العلم، والعجز يعود الى عدم القدرة، البخل يعود الى عدم الكرم.

والكمالات تعود الى الوجود، فالعلم امر وجودي، وكذلك القدرة، والكرم،

فكل الكمالات تعود إلى الوجود، وما نسلبه عنه تعالى من صفات، عندما ننزهه ونقول: سبحان الله، انما ننزهه عما فيه شائبة النقص، وما نصف به الخالق تعالى هو الكمال الذي يعود الى شدة الوجود، فيمكن استخدام المعاني التي تعود الى الكمال في ذات الحق تعالى، فنقول: هو عالم، هو خالق، هو قادر، هو كريم، وليس في ذلك تشبيه. ومن هنا يصح ما قيل؛ وفي كل شيء له آية، أي أن المخلوقات تكون آيات للحق لأنها مظهر للحق.

فإذا هذا البحث نشأ من اختلاف ظهر بين المتكلمين المسلمين في القرن الثاني الهجري، وتطور البحث في القرن الرابع الهجري، لدى المتكلمين المعروفين، وأشهرهم المتكلم أبو الحسن الأشعري الذي وضع القواعد والأسس العقلية لاتجاه المحدثين، ومن أبرز كتبه «مقالات الإسلاميين».

وقد افترق السنة الى اتجاهين: اتجاه المحدثين، الذين اعتمدوا على ظواهر النصوص وتقيدوا بحرفيتها، وهو الاتجاه الظاهري، والأتجاه الآخر، هو الذي انتسب إلى الأشعرى، ومن انتسب إليه عرف بالأشاعرة.

النقطة الثالثة ـ ما أهمية هذه المسألة:

خاصة وان البحث فيها هو بحث في مفهوم الوجود، كالمسألة الاولى في الفصل الأول، وكذلك المسألة الثالثة في الفصل الثالث، ففي جميعها يدور البحث حول مفهوم الوجود، بينما ذكرنا ان البحث الفلسفي يعنى بحقيقة الوجود، اما البحث في مفهوم الوجود، فهو بحث استطرادي، وبمثابة التوطئة والتمهيد للمباحث الأخرى. فما هي قيمة هذا البحث اذا لم يكن مقصودا لذاته؟

تظهر قيمة هذا البحث في جملة مسائل أساسية في الفلسفة، وخاصة لدى مدرسة الحكمة المتعالية، حيث يتوقف اثبات تلك المسائل على أن الوجود مشترك معنوي، كمسألة أصالة الوجود، وهذه المسألة هي المحور الأساسي الذي

تتمحور حوله المسائل الأخرى في مدرسة الحكمة المتعالية. كما أن مسألة وحدة الوجود التشكيكية تقوم على أصالة الوجود، وبالتالي فهذه المسألة تقوم على القول بالإشتراك المعنوي للوجود، إذ لو لم يكن مفهوم الوجود واحداً لما أمكن القول بوحدة الوجود التشكيكية، فهذه ثمرة لمسألة الاشتراك المعنوي للوجود.

كما أن هذا البحث تظهر فائدته في مسألة أن موضوع الفلسفة واحد وليس متعدداً، إذ لو لم نقل بالإشتراك المعنوي للوجود، فإن موضوع الفلسفة لا يكون الوجود او الموجود بما هو موجود، باعتبار ان معناه لا يكون واحداً، لأن معنى الوجود أو الموجود سيتعدد بتعدد الموجودات، فيكون لكل مسألة موضوع خاص بها، ولا يوجد موضوع كلي جامع يكون محوراً جامعاً لمسائل الحكمة الالهية.

الأقوال في هذه المسألة:

في المسألة قولان أساسيان:

الأول ـ ماذهب إليه الحكماء:

وهو أن الوجود مشترك معنوي مطلقاً بين الواجب والممكن والممكنات جميعاً، بمعنى أنه لو قلنا: الواجب، موجود، الانسان موجود، الكتاب موجود، فإن معنى موجود «المحمول» في القضية الاولى «الواجب موجود» نفس معناه في القضية الثانية «الإنسان موجود».

وهنا ننبِّه على أن كلامنا في المفهوم لا في المصداق، وإلاّ فمِمّا لا إشكال فيه، أن حقيقة الواجب تعالى في الخارج تختلف عن حقيقة الممكن، أي ان حقيقته وكنهه ليس كمثلها شيء، وهي غير حقيقة مخلوقاته.

إن المفهوم من كلمة موجود، ومعنى هذه الكلمة هو الأمر (الثابت، الخارجي، الحقيقي) فمعنى موجود في هذه القضايا واحد، ولذلك فهو مشترك معنوي، لكن مصاديقه متغايرة، كما أن الكتاب مشترك معنوي ومصاديقه مختلفة.

الثاني ـ القول بالإشتراك اللفظي:

وهذا القول فيه تفصيل، فمنهم من قال إن الوجود مشترك لفظي بين الموجودات، أي أن الوجود له معاني بعدد الموجودات، وبذلك يكون الوجود أوسع مشترك، لأنّه يتعدد معناه بتعدد الموجودات، فمعنى الموجود أو الوجود يكون بعدد الموجودات.

قال المحقق اللاهيجي[1]: (اتفق جمهور المحققين على أن للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات، وخالفهم فيه أبوالحسن الأشعري وأبوالحسين البصري، وذهبا الى أن وجود كل شيء عين ماهيته، ولا اشتراك إلاّ في لفظ الوجود).

بيان ذلك، عندما نقول: القلم موجود، الكتاب موجود، السماء موجودة ...الخ، فمعنى موجود في كل قضية غير معناه في القضية الأخرى، وبذلك يكون معنى الوجود متعدداً بتعدد الموجودات، وان معناه في الواجب غير معناه في الممكن، وبذلك يكون الوجود مشتركاً لفظياً، فهو لفظ واحد لكن معانيه متعددة، كما أن العين لفظ واحد إلاّ أن معانيه متعددة، كالنابعة، والباصرة، والذهب...الخ.

ومنهم من قال: إن الوجود مشترك لفظي بين الواجب والممكن، أي للوجود معنيان فمعناه في الواجب غير معناه في الممكن، فهو أيضاً قول بالإشتراك اللفظي، لكن معناه في الممكنات واحد، وليس متعدداً مثلما يرى القول السابق بالإشتراك اللفظي.

بعد هذا التفصيل تكون الأقوال ثلاثة: فقول بالإشتراك المعنوي بين الواجب والممكنات. وقول بالإشتراك اللفظي بين الموجودات بأسرها. وقول بالإشتراك اللفظي بين الواجب والممكن، أمّا في الممكنات فيكون الاشتراك معنوياً.

---

(١) شوارق الالهام، ج ١: ص ٢٥. ولاحظ أيضاً: شرح المواقف، ج ٢: ص ١٢٧.

الدليل على قول الحكماء:

القول الأول هو مختار الحكماء، اذ ذهبوا الى أن الوجود مشترك معنوي، أي يحمل على الواجب والممكن والممكنات جميعا بنفس المعنى، واستدل المصنف على ذلك بثلاثة أدلة، هي:

١ ــ أن مفهوم الوجود يقع مقسما في تقسيم حقيقي، وهذا ينسجم مع القول بالإشتراك المعنوي فيما لا ينسجم مع القول بالإشتراك اللفظي.

بيان ذلك، أنه لو اردنا أن نقسم «الكلمة» قسمة حقيقية، فالكلمة تقع مقسما لكل من: الاسم والفعل والحرف، وهنا لو لاحظنا هذا المقسم «الكلمة» نجده موجودا في جميع الأقسام حقيقة، الكلمة موجودة في الاسم، لأن الاسم مصداق للكلمة، والكلمة موجودة في الحرف، لأن الحرف مصداق الكلمة، وكذلك في المعل، فالفعل أيضا مصداق للكلمة، ولكن هناك اختلاف في الخصوصيات، لأن خصوصيات الحرف وقيوده واحواله غير خصوصيات الفعل والاسم وأحوالهما وقيودهما.

وهكذا الأمر في مفهوم الوجود، فانه يمكن تقسيمه إلى الواجب والممكن، ومعناه في الواجب نفس معناه في الممكن، لأن الواجب موجود، والممكن موجود، والممكن يمكن تقسيمه الى: جوهر وعرض، والجوهر يمكن تقسيمه الى أقسامه الخمسة المعروفة: عقل ونفس وصورة وجسم ومادة، والعرض يمكن تقسيمه الى أقسامه المعروفة أيضا، كيف وكم ومتى...الخ.

والتقسيم يعني ضم القيود إلى مورد القسمة، أي عندما نقول: الوجود واجب وممكن، فالواجب هو الوجود زائدا خصوصية معينة، هي أنه مستغن عن غيره، والممكن هو الوجود زائدا خصوصية معينة، هي أنه مفتقر الى غيره، فالمقسم موجود في كل هذه الأقسام، والقسم هو مجموع مورد القسمة مع القيد،

أي الممكن يساوي الوجود زائداً القيد (الممكن = الوجود + القيد) والقيد (هو أنه مفتقر إلى غيره).

فقبول الوجود للقسمة الحقيقية، ووجود المقسم في جميع الأقسام يدل على أن الوجود مشترك معنوي، لأنه لو كان مشتركاً لفظياً لما صحّت القسمة بهذه الكيفية.

٢ ـ انا ربما أثبتنا وجود شيء ثم تردّدنا في خصوصيّة ذلك الشيء، فلو أثبتنا أنه في هذا المكان ـ ولنفترضه بيتاً مغلقاً ـ يوجد حيوان، ولكن حصل لدينا تردد في هذا الحيوان، أهو انسان أم ليس بانسان، فلو نفينا كون هذا الحيوان ناطقاً، كأن سمعنا صوتاً يدل على أن هذا الحيوان ليس بانسان، فلو كان معنى الوجود في الإنسان غيره في الحيوان، لأمكننا نفي الانسان، هنا وبنفيه ينتفي كل وجود، فالانسان موجود، ومعنى موجود فيه غير معناه في قولنا (الفرس موجود)، فإذا نفينا الإنسان لابد أن ينتفي معه الوجود، أي وجود الحيوان الآخر، بينما نحن نفينا وجود الانسان فقط، وما زلنا نؤمن بوجود حيوان، ولكنه ليس بإنسان، فعليه لو لم يكن للوجود معنىً واحد، أي لو كان الوجود مشتركاً لفظياً ومعناه متعدد بتعدد موضوعاته، لتغير معناه بتغير موضوعاته، فلم يمكن بقاء العلم بالوجود مع الشك في موضوعاته، ولم يمكن العلم بالوجود مع التردد في الموضوع.

٣ ـ الوجود نقيض العدم، والعدم له معنى واحد، فعدم الأرض وعدم السماء وعدم المطر، العدم في كل ذلك بمعنى واحد، لأن العدم لا شيء، والتميّز إنما هو بالوجود، إذْ لا فرق في الأعدام من حيثُ العدمُ، فإذا كان معنى العدم واحداً، فلابد أن يكون معنى الوجود الذي هو نقيض العدم واحداً أيضاً. وإلاّ يلزم من ذلك ارتفاع النقيضين. فإنّه لو كان للوجود اكثر من معنى، أي كان معنى الوجود في الإنسان غير معناه في الكتاب، فقولنا الإنسان موجود، يعني ارتفاع العدم لأنّه نقيضه، وفي قولنا الكتاب موجود، كذلك العدم مرتفع، ومعنى

موجود في الكتاب غير معنى موجود في الإنسان، بناء على الاشتراك اللفظي لا المعنوي. اذاً في قولنا الإنسان موجود، العدم مرتفع، لأنّه نقيضه بالبداهة، كما أن الوجود مرتفع، أي معنى الوجود المقيّد بالكتاب، فيرتفع بذلك عن شيء واحد «الإنسان» الوجود والعدم وهذا محال، لأنّه ارتفاع النقيضين، إذ كل من مصاديق المفهومين يُسلب عنه المفهوم الآخر كما يُسلب عنه العدم، والمفهوم الآخر والعدم نقيضان، فيلزم ارتفاع النقيضين.

وبعبارة أخرى انه لما كان للوجود الذي هو نقيض العدم معنى واحد، فلابد ان يكون للعدم الذي هو نقيضه معنى واحد، لأن نقيض الواحد واحد، وإلاّ ارتفع النقيضان.

فلو كان للوجود معنيان مثلاً، لصدق على مصداق كل من المفهومين انه ليس بعدم، وانه ليس بوجود بالمعنى الآخر. والعدم والمفهوم الآخر نقيضان، فيرتفع النقيضان في كل مصداق من مصاديق كل من المفهومين.

هذه هي الأدلة الثلاثة التي ذكرها المصنف على قول الحكماء، في الاشتراك المعنوي للوجود.

وأمّا القول بالإشتراك اللفظي للوجود، وان الوجود يتعدد معناه بتعدد الموجودات، فهو منسوب إلى أبي الحسن الأشعري، وإلى أبي الحسين البصري الذي هو احد كبار رجال المعتزلة.

والقول الآخر في الاشتراك اللفظي، وان الوجود مشترك لفظي ومعناه في الواجب غيره في الممكن ذهب اليه القاضي سعيد القمي تبعاً لشيخه المولى رجب علي التبريزي، وينسبه الى بعض المحدثين أيضاً، وهو يعنى أن معنى الوجود فى الممكنات كافة هو التحقق والثبوت، وفي الواجب هو سلب النقيض أي ليس بمعدوم.

ويبدو ان الشيخ الصدوق ذهب الى هذا القول، لما قال[1]: (كل ما وصفنا الله تعالى به من صفات ذاته فإنما نريد بكل صفة منها نفي ضدها).

مناقشة القول بالاشتراك اللفظي:

قد يقال: ما هو السبب الذي أدّى بهؤلاء الى القول بالإشتراك اللفظي للوجود، سواء بين الواجب والممكن، أو بين الممكنات كافة؟ قالوا: حذراً من لزوم السنخية بين الخالق والمخلوق، أي حتى لا نقول بالمشابهة بين الخالق والمخلوقات؛ لذلك قالوا بأن معنى الوجود في الخالق غير معناه في المخلوق.

والرد على ذلك:

أولاً: سيأتي في الفصل الرابع من مرحلة العلة والمعلول، أن الشرط الأساسي في نظام العلية هو وجود السنخية بين العلة والمعلول، وأن السنخية لا تتنافى مع الآية الكريمة (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)، فالسنخية إذاً من شرائط العلية والمعلولية.

أي ان السنخية بين العلة والمعلول واجبة، وان الاختلاف انما هو في الوجود العيني، لا في المفهوم، فهو من باب خلط المصداق بالمفهوم. وبتعبير آخر ان السنخية بين العلة والمعلول ضرورية، كما سيأتي في قاعدة الواحد، فما عدوه محذوراً ليس بمحذور، بل هو ضروري. هذا مضافاً إلى ان الاختلاف بين العلة والمعلول إنما هو في وجودهما الخارجي، لا في مفهوم الوجود، فمنشأ اشتباههم خلط المفهوم بالمصداق، كما صرّح بذلك الحكيم السبزواري[2]، والمصنف في نهاية الحكمة.

---

(١) شرح المنظومة، ص ١٧٠.

(٢) رسالة العقائد، ص ٦٨.

ثانيا: أن الاشتراك اللفظي يلزم منه لوازم باطلة، إذ يلزم منه تعطيل العقول عن معرفته تعالى، لأنه اذا كان معنى الوجود في الواجب غير معناه في الممكن، فذلك المعنى لا يخرج عن أحد ثلاثة:

إما أن المفهوم من قولنا (الواجب موجود) نفس المفهوم من قولنا (الممكن موجود)، فهذا هو القول بالإشتراك المعنوي.

أو أن المفهوم من قولنا (الممكن موجود) نقيض (موجود) في قولنا (الواجب موجود)، ونقيض الوجود هو العدم، وهذا يعني نسبة العدم إليه وهذا يعني نفيا لوجوده.

أو انا لم نفهم من معنى قولنا (الواجب موجود) شيئا، بينما معنى قولنا (الإنسان أو الممكن موجود)، أنه ثابت، واقعي، فيلزم من ذلك تعطيل العقل عن معرفته تعالى، بينما قال أمير المؤمنين عليه السلام (أول الدين معرفته، وكمال الدين التصديق به). ونحن نجد انا نعرفه ونؤمن به تعالى، فالنفس تنزع نزوعا فطريا للإيمان بالله تعالى، إلا إذا حصل ما يحجب هذه الفطرة فقد تنحرف، والعياذ بالله.

وفي ختام هذا الفصل ننبه إلى مسألة ذكرناها قبل قليل، وهي أن القول بالإشتراك اللفظي عند هؤلاء نشأ من شبهة الخلط بين المفهوم والمصداق، فالمغايرة والاختلاف بين الواجب والممكن هي من حيث المصداق، مصداق الوجود، أي الوجود الخارجي، أما المفهوم ـ أي معنى موجود ـ فإنه في الواجب والممكن بمعنى واحد، وهو الواقعي والحقيقي والثابت، وحكم المغايرة للمصداق بينما الاتحاد والاشتراك المعنوي للمفهوم.

الفصل الثالث

في أن الوجود زائد على الماهية عارض لها

الكلام في هذا الفصل ـ كما في الفصل الأول والثاني ـ في معنى الوجود ومفهومه لا في حقيقة الوجود ومصداقه، فيكون مدلول العنوان هكذا «ان مفهوم الوجود زائد على مفهوم الماهيّة عارض لها» وعارض على الماهيّة بمعنى محمول عليها، ولذلك قال السبزواري:

«أن الوجود عارضُ الماهيّة　　　تصورا واتحدا هويّة»

أي أن الوجود عارض الماهيّة في التصور والمفهوم وإن كانا متحدين في الخارج، فهما في الخارج أمر واحد، لكنهما في الذهن متغايران. خلافاً لما يراه الأشعري الذي قال بعينيته لها ذهناً، بمعنى ان المفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر.

معنى الماهية:

والمراد بالماهيّة انها تارةً تُطلق ويراد منها المعنى الأخص، وهي ما يقال في جواب ما هو؟ فلو سُئلنا ما هو الإنسان؟ لقلنا: حيوان ناطق. وهي مصدر جعلي مأخوذ من ما هو؟ أي هي ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصوره لها تصوراً تاماً، أو هي قالب ذهني للموجودات العينية الإمكانية، أو هي الحد العقلي المنعكس في العقل من الموجودات المحدودة.

والماهيّة بالمعنى الأخص انما تكون للماهيّات القابلة للكُنْه والمعرفة الذهنية، أي التي لها حدود، والمحدود يمكن أن ينعكس في الذهن عبر حدوده، أمّا مالا حدود له فلا ماهيّة له.

في هذا الضوء يمكن تقسيم المفاهيم في الذهن إلى قسمين: مفاهيم

ماهوية، كمفهوم الإنسان، ومفاهيم ليست ماهوية، كمفهوم العدم.

وهناك معنى أعم للماهية، وهو ما به الشيء هو هو، أي ما يتحقق به الشيء، ويشمل هذا المعنى مطلق الموجود، حتى الموجود غير المحدود، وما ليس له ماهية بالمعنى الأول للماهية، ولذلك عندما نقول: إن الواجب تعالى ماهيته إنيته، نعني بها المعنى الثاني للماهية، أي المعنى الأعم، ما به يتحقق الشيء، وليس المأخوذ من ماهو؟ والمقصود بالبحث في هذا الفصل هو المفهوم الماهوي بالمعنى الأخص، أي ما يناله الذهن من الموجودات الممكنة.

كل ممكن زوج تركيبي له ماهية ووجود:

في هذا البحث يريد المصنف من «أن الوجود زائد على الماهية عارض لها» أن يبين مسألة، وهي: أن العقل حينما يلاحظ أي موجود ممكن، كالقلم، الكتاب، الأرض...الخ، فانه يرى كل ممكن زوج تركيبي له ماهية ووجود، أي أن الذهن ينتزع من هذا الموجود الممكن مفهوما مشتركا، يشترك به هذا الموجود مع بقية الموجودات، وينتزع من هذا الممكن مفهوما مختصا به دون غيره، ففي قولنا القلم موجود، الكتاب موجود، الإنسان موجود، ندرك ان هذه الأشياء كلها موجودة، فهناك ما هو مشترك بين هذه الأشياء، أي ما به الاشتراك، وهو الوجود، كما أن الذهن يدرك ما به الإختصاص، أي أن كل واحدة من هذه الممكنات (الكتاب، القلم، الإنسان)، تغاير الأخرى، فكل ممكن ننتزع منه حيثيتين، ينتزع الذهن حيثية يشترك بها مع غيره، وحيثية يختص بها.

إذا للقلم في الذهن حيثيتان، أو بعدان، بعد يشترك به القلم مع الكتاب وكل الممكنات الموجودة الأخرى، وهو الوجود، وبعد يختص به القلم عن بقية الممكنات الموجودة الأخرى، كالانسان والكتاب والشجر، وهي الماهية. والذهن يميز بينهما، فيرى ان المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، وعلى هذا الأساس نقول أن الوجود ليس عين الماهية ولا جزء الماهية في الذهن.

الدليل على زيادة الوجود على الماهية:

أما الدليل على ذلك فقد ذكر المصنف عدة أدلة هي:

١ ـ يصح سلب الوجود عن الماهية، اذ يصح ان نقول: الإنسان قبل آدم ليس موجودا. فهنا سلبنا الوجود عن ماهية الإنسان، فالوجود يصح سلبه عن الماهية، بينما لا يصح سلب الماهية عن نفسها، كقولنا (الإنسان ليس بانسان).

فمبدأ الهوهوية يقول الإنسان هو هو، ولا يصح سلب الذات عن ذاتها، كما لا يمكن سلب الوجود عن الماهية لو كان جزء الذات، اذ لا يمكن سلب الذاتي عن الذات، فلا نستطيع القول: الإنسان ليس بحيوان، أو ليس بناطق، بينما يصح أن نقول: الإنسان ليس بموجود، إذ هو قبل آدم لم يكن موجودا، أو الإنسان ليس موجودا في هذه الدار أو في المريخ، فيمكن سلب الوجود عن الماهية، وعلى هذا الأساس نقول: لو كان الوجود نفس الماهية، وذات الماهية، لما صح سلبه عن الماهية، إذ لا نستطيع القول المثلث ليس بمثلث، ولو كان الوجود جزء الماهية أيضا لما أمكن سلبه عنها، فلا يمكن أن نقول: المثلث ليس شكلا، الإنسان ليس بحيوان، لأن سلب الشيء عن نفسه أو سلب جزء ذاته عنه معناه نفي الشيء، بينما لو كان الوجود عين الماهية او جزءها فلا يمكن سلبه عنها، ومادام يمكن سلبه عنها فهو ليس عين الماهية ولا جزءها في الذهن.

٢ ـ ان حمل الوجود على الماهية يحتاج إلى دليل، ولذلك قال المحقق السبزواري: «ولأفتقار حمله إلى الوسط»، أي افتقار حمل الوجود على الماهية إلى الدليل.

بيان ذلك، في الذاتيات يكفي أن نحلل الذات إلى أجزائها لكي نحمل الذاتي على الذات، فعندما نريد أن نحمل الحيوان أو الناطق على الإنسان، لا نحتاج الى برهان لحمل الحيوان أو الناطق على الإنسان، ولا نحتاج دليلا عندما نحمل الحيوان على الإنسان، إنما نحتاج أن نحلل ماهية الإنسان الى

أجزائها، حتى نحمل كل ما هو ذاتي لها على الذات، من دون حاجة الى برهان، فحمل الذاتي على الذات لا يحتاج إلى برهان، ولذلك اشتهر بينهم القول: (لا يكتسب الحد بالبرهان) كما قرأنا في المنطق، ومعناه أن الحد لا يحتاج حمله على المحدود أو المعرف لا يحتاج حمله على المعرف الى دليل، بل يكفي الحصول على اجزاء الذات من خلال تحليلها.

بينما نحتاج في حمل الوجود على الماهية الى دليل، أي عندما نتساءل: هل توجد حياة في المريخ؟ حتى نبرهن على صحة هذه القضية وهي: الحياة موجودة، ونثبت وجود الحياة في المريخ، نحتاج الى دليل، كي نحمل الوجود على الماهية، ولذلك بعثت المركبات الفضائية من أجل اكتشاف هذا الكوكب. فلو كان الوجود ذاتيا، وكان نفس ذات الماهية أو ذاتيا لها لما احتاج حمل الذات والذاتي على الذات إلى دليل، كقولنا المثلث شكل.

وقد عبر المصنف بقوله: (لأن ذات الشيء وذاتياته بينة الثبوت له)، والمقصود بالذات هي تمام حقيقة الشيء وماهيته، وهي النوع، اما الذاتي فهو جزئها من الجنس والفصل. وقد يطلق الذاتي على ما يعم الذات، وذلك في مثل قول المناطقة: (الكلي إما ذاتي وإما عرضي، والذاتي هو النوع والجنس والفصل).

٣ ـ الماهية متساوية النسبة للوجود والعدم، فالماهية من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة، ففي الماهية لم يؤخذ الوجود ولا العدم، إذ لا نقول في ماهية الإنسان مثلا: (الإنسان حيوان ناطق موجود)، أو (الإنسان حيوان ناطق معدوم)، وان كانت الماهية في الواقع لابد أن تكون متلبسة بالوجود أو العدم، لكن الماهية من حيث هي متساوية النسبة للوجود والعدم. فلو كان الوجود عينها، أي كان الوجود عين ماهية الانسان، مثلا، أو كان الوجود جزءا لها، أي كان الوجود جزء ماهية الإنسان، كما الحيوان جزء ماهية الإنسان، أو

كما الناطق، فمن المستحيل أن ننسبها للعدم الذي هو نقيض الوجود، فمن المحال أن نقول: أن الإنسان ليس بموجود هنا، لأنه يلزم من ذلك اجتماع النقيضين، فعندما نقول الإنسان معدوم، معنى ذلك أن الإنسان الذي تستبطن ذاته الوجود معدوم، بعد ان افترضنا الوجود عين الماهية، فإذا نسبنا له العدم، يلزم اجتماع الوجود والعدم فيه، أي يلزم من ذلك اجتماع النقيضين وهو محال.

وعلى هذا فلابد أن يكون مفهوم الوجود غير مفهوم الماهية في الذهن.

الفصل الرابع
في أصالة الوجود واعتبارية الماهية

نذكر أولاً مدخلاً لهذا الفصل يشتمل على فوائد، ونحاول الابتعاد قدر الإمكان عن الاستطراد، فلا نريد إقحام الطالب في أكثر مما هو مقرر له في هذه المرحلة وفي هذا الكتاب.

وفيما يلي نذكر هذه الفوائد في عدة نقاط:

الأولى: إشارة مختصرة لتأريخ المسألة.

الثانية: مصادر إلهام القول في نظرية أصالة الوجود.

الثالثة: أهمية القول بهذه المسألة.

الرابعة: ماهو المقصود بأصالة الوجود؟

الخامسة: تحرير محل النزاع.

ثم ننتقل بعد ذلك إلى بيان الأقوال في هذه المسألة.

وقبل الدخول في بيان مختصر لتأريخ هذه المسألة، نُذكِّر بما سبق من أن مباحث الوجود تنقسم إلى قسمين: قسمٌ منها يتعلق بمفهوم الوجود، وهي الفصول الثلاثة الأولى المتقدمة، وقسم منها ما يتعلق بحقيقة الوجود ومصداقه، وهي بقيَّة المباحث، كأصالة الوجود، ووحدة الوجود التشكيكية، و غير ذلك.

١ ـ مختصر تاريخ مسألة أصالة الوجود:

لم تُطرح هذه المسألة في الفلسفة اليونانية، ولكن اشتهر بين دارسي الفلسفة أن القول بأصالة الوجود منسوب إلى المشائين، والقول بأصالة الماهية منسوب إلى الإشراقيين، والحال أن القول بأصالة الوجود لم يُصَغْ بشكل نظري

وبصورة واضحة إلا في مدرسة الحكمة المتعالية، على يد صدر المتألهين الشيرازي، لأننا إذا راجعنا التراث الفلسفي اليوناني فلا نجد لهذه المسألة ذكراً، كذلك عندما نراجع تراث الفارابي المتوفّى سنة (٣٣٩ هـ) لانجد عنواناً لهذه المسألة، كذلك لو رجعنا الى تراث ابن سينا المتوفى سة (٤٢٨ هـ) لانجد في تراثه عنواناً لأصالة الوجود، كذلك لانجد عنواناً لها في تراث الخواجة نصير الدين الطوسي المتوفى سنة (٦٧٢ هـ)، كما لانجدها معنونة في تراث شيخ الإشراق السهروردي ولا في تراث غيره، وإنما أول ماطُرحت هذه المسألة بهذا العنوان عند السيد محمد باقر الميرداماد المتوفى سنة (١٠٤٠ هـ) من مدرسة إصفهان الفلسفية، وهو استاذ صدر المتألهين الشيرازي، والميرداماد كان يتبنى القول بأصالة الماهية، واقتفى أثره ابتداءً تلميذه صدر المتألهين ثم بعد ذلك رفض صدر المتألهين القول بأصالة الماهية وأشاد أركان نظرية أصالة الوجود التي أضحت محوراً أساسياً لإبداعاته الفلسفية وإبداعات مدرسته مدرسة الحكمة المتعالية.

نعم يُمكن أن نجد كلاماً يُفَسَّر بالقول بأصالة الوجود أو بأصالة الماهية في تراث المتقدمين، وقد نجد في تراث فيلسوف واحد مايقبل التفسير بأصالة الوجود وأصالة الماهية معاً.

٢ ـ مصادر إلهام القول بنظرية أصالة الوجود:

المصدر الأول: تراث المتكلمين، فالمتكلمون يهتمون بنوعين من البحوث، قسم يرتبط بالمسائل العقائدية، وهو البحث الأساسي عند المتكلمين، وقسم آخر يُمثل مقدمة لمباحثهم، ويرتبط بالمسائل الفلسفية، وقد حصل تمازج واضح بين الفلسفة والكلام عند المتكلمين المتأخرين، وخصوصاً منذ الخواجة نصير الدين الطوسي المتوفّى سنة (٦٧٢هـ) حتى الآن.

لقد طُرحت مسألة زيادة الوجود على الماهية أولاً لدى المتكلمين، ثم دخلت هذه المسألة الى الفلسفة بسبب إشكالاتهم، وهذه المسألة كانت أحد المنابع التي سببت القول بأصالة الوجود.

المصدر الثاني: تراث العرفاء، فهم يهتمون ببحث مسألة الوحدة، وحدة الوجود، أو وحدة الشهود، أو وحدة الحقيقة.

فقد طُرِحت وحدة الوجود وبُحِثت وتمت صياغة أصولها النظرية بشكل واضح في تراث الشيخ (محيي الدين بن عربي)، ثم أضحت هذه المسألة محوراً لأفكار (جلال الدين الرومي) في كتابه الشهير (المثنوي)، وبعد ذلك من خلال تراث العرفاء عبرت هذه المسألة إلى البحث الفلسفي عند صدر المتألهين، ولذا نجد جذور غير واحدة من المسائل الفلسفية في مدرسة الحكمة المتعالية في تراث ابن عربي، كما يقول بعض المحققين.

المصدر الثالث: البحث المعروف الذي سيأتي (واجب الوجود ماهيته إنيته).

٣ـ ثمرة القول بأصالة الوجود:

يقول العلامة الطباطبائي[1]: (افتتح صدر المتألهين فلسفته مع أصالة الوجود، ثم التشكيك في الوجود، واستطاع أن يؤسس مدرسته الفلسفية على أساس هاتين المسألتين).

ويقول الشهيد المطهري في تعليقته على أصول الفلسفة لأستاذه العلامة الطباطبائي[2]: (إن القول بأصالة الوجود تترتب عليه نتائج كثيرة في الفلسفة،

---

(١) مجموعة مقالات (بالفارسية) ج ٢: ص ٧.

(٢) اصول فلسفة (بالفارسية) ص ٢٨٣.

بل قد لانجد مسألة فلسفية الا ويرتبط مصيرها بذلك).

إذا هذه المسألة محور أساسي في مدرسة الحكمة المتعالية. فيرى الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي: إن مسألة أصالة الوجود، مسألة جارة وأساسية، ولاينبغي إطلاقا أي تساهل في تناولها، لأن مسائل العلية وعلاقة المعلول بالعلة ونتيجة ذلك ترتبط بأصالة الوجود، وعلى أساس ذلك تحل كثير من المسائل المهمة، كنفي الجبر والتفويض، وإثبات التوحيد الأفعالي، وغير ذلك، كما أن مسألة الحركة الجوهرية تستند إلى أصالة الوجود، ولذلك نقول إن هذه المسألة ـ أصالة الوجود ـ أصبحت محورا في مدرسة الحكمة المتعالية.

٤ ـ المقصود بأصالة الوجود:

لابد أن نعرف مدلول ثلاثة مصطلحات، وهي: الوجود، الماهية، الأصالة والاعتبار.

أما الوجود: فيطلق ويراد به أحد ثلاثة معاني: إما المعنى الحرفي الرابط بالقضايا الدالة عليه كلمة (است) بالفارسية، أو (is) بالانجليزية، أو الهيئة التركيبية في الجملة العربية، أي المعنى الحرفي، وهذا ليس هو المقصود.

أو أن المقصود بالوجود في أصالة الوجود، مفهوم الوجود ـ الذي قرأناه في بداية هذه المرحلة وقلنا أنه بديهي التصور ـ وليس هذا هو المقصود.

أو أن المقصود نفس الحقيقة العينية الخارجية، التي تترتب عليها الآثار ويحكي عنها مفهوم الوجود، حكاية كل مفهوم عن مصداقه، وهذا هو المراد بالوجود في قولنا أصالة الوجود.

فالمراد بأصالة الوجود، هو أصالة الحقيقة العينية، وهي الخارجية التي تترتب عليها الآثار، وليس المراد بأصالة الوجود أصالة مفهوم الوجود، ولا المراد أصالة المعنى الحرفي للوجود.

أما معنى الماهية: فقد أوضحناه في درس سابق، وذكرنا أنها تستعمل بمعنيين:

الأول: هو مصدر جعلي مأخوذ من (ماهو) وهو ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصورها تصورا تاما، أو هي قالب كلي ذهني للموجودات العينية، وهذه هي الماهية بالمعنى الأخص، وهي إنما تكون للموجودات القابلة للكنه، أما غير القابلة لذلك، كالوجود فإنه لا ماهية له، فكنهه في غاية الخفاء، كما يقول الملا هادي السبزواري. والعدم أيضا لا حدود له.

الثاني: هو المعنى الأعم للماهية أي مابه الشيء هو هو، أي مايتحقق به الشيء، وهذا النوع من الماهية يشمل الموجود المحدود وغير المحدود.

والمقصود في هذا البحث هو المعنى الأول، أي الماهية بالمعنى الأخص.

اما معنى الأصالة والاعتبار، فإن الأصيل: هو الأمر الواقعي الحقيقي الخارجي، الذي تترتب عليه الآثار الخارجية أولا وبالذات، والمراد من الأصالة هي الأصالة في التحقق، أي كون الخارج مصداقا له بالأصالة، وبلا مجاز في الاسناد، وبعبارة أخرى: هي كون الشيء ذا مصداق عيني متحقق بالذات، هو منشأ الآثار، كما يستفاد من قوله: (الى مستوى الوجود بحيث تترتب عليه الآثار)، وقوله: (إلى مرحلة الأصالة فتترتب عليها الآثار). من هنا تساوي الأصالة العينية ومنشئية الآثار حقيقة بلا مجاز في الاسناد.

وفي قبال الأصيل، الاعتباري، فالاعتبار يقابل الأصالة، وهو ما لاتترتب عليه الآثار الخارجية أولا وبالذات.

واعتبارية الماهية بمعنى كون الماهية صرف اعتبار من الذهن للحكاية عما به يمتاز هذا الوجود عن ذلك، مع عدم كون ما به الامتياز في كل وجود إلا نفس الوجود وعينه، كما سيتضح في مبحث الوحدة التشكيكية للوجود.

والقائل بأصالة الماهية يرى: ان ما في الخارج من المصداق هو مصداق للماهية بالذات، واما مفهوم الوجود فليس إلا اعتبارا ذهنيا للحكاية عن أصالة الماهية، التي هي ليست إلا عين الماهية.

٥ ـ تحرير محل النزاع في المسألة:

محل النزاع هو: من الذي يملأ الواقع الخارجي، وتترتب عليه الآثار الخارجية، أهو الوجود أم الماهية؟

هذا هو منشأ النزاع في المسألة، فأما الذي يملأ الواقع الخارجي ويكون هو الحقيقة العينية فهو الوجود، عندها يكون هو الأصيل، هذا معنى أصالة الوجود، وإذا كانت هي الماهية فإن الأصالة للماهية.

ولكن ما الذي يذهب إليه العقل؟ الجواب: هناك أربع فرضيات، وهي:

١ ـ يكون كلا الأمرين (الوجود والماهية) اعتباريين، أي لاتوجد حقيقة تملأ الواقع الخارجي وتكون منشأ لترتب الآثار الخارجية.

٢ ـ كلاهما أصيل، أي كلاهما يملأ الواقع وتترتب عليه الآثار، فيصبح كل شيء حقيقته مزدوجة من ماهية ووجود.

٣ ـ الوجود أصيل والماهية اعتبارية.

٤ ـ الماهية أصيلة والوجود اعتباري.

الفرض الأول يؤدي الى القول بالسفسطة، وهي إنكار الواقع الخارجي، والفلسفة تبدأ حيث تنتهي السفسطة، فالفلسفة هي التيار العقلي الذي يثبت واقعية الأشياء، وهي التي نقضت السفسطة، وإنكار الواقع هو رفض صوري، لأن من ينكره يعترف به في مضمون إنكاره، فهو عندما يجوع يذهب ليأكل الطعام، لأنه أمر واقعي، وعندما تأتيه سيارة يهرب منها، لأنها واقعية، أو تقرب منه عقرب فانه يهرب، لأنها امر واقعي، وإلا فالأمور الإفتراضية الوهمية لاتوجب الهروب.

أما الفرض الثاني: وهو كون الوجود والماهية كليهما أصيلاً، أي كل منهما يملأ الواقع الخارجي وتترتب عليه الآثار الخارجية، فهو قول غير صحيح، لأنه يلزم منه المحال، على اعتبار أن كل شيء سوف يتعدد، فكل شيء يصبح شيئين، كالقلم في يدك يصبح مزدوجاً، ونحن ندرك بالبداهة، أن القلم له في الخارج حقيقة واحدة تترتب عليها الآثار.

ومن المعروف ان المفاهيم الماهوية لا يصدق منها مفهومان على شيء واحد. لكن المفاهيم غير الماهوية يمكن أن يصدق منها أكثر من مفهوم على شيء واحد، وكذلك يمكن أن يصدق على الشيء الواحد مفهوم ماهوي ومفهوم آخر غير ماهوي.

ويبقى الفرضان الثالث والرابع، فما هو الصحيح منهما؟

الذي ذهبت إليه مدرسة الحكمة المتعالية هو القول الثالث، أي القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، فالوجود هو الحقيقة في العالم العيني، وهو المنشأ لترتب الآثار الخارجية، أما الماهية فهي أمر اعتباري منتزع من الوجود، فلا تترتب عليها الآثار الخارجية وإنما الآثار تترتب على منشأ انتزاعها وهو الوجود، ولذلك يمكن أن تنسب لها كما سنوضح لاحقاً.

الأقوال في المسألة

القول بأصالة الوجود، وهو قول مدرسة الحكمة المتعالية، والقول بأصالة الماهية، وهو قول منسوب إلى شيخ الإشراق السهروردي، وقول ثالث وهو المنسوب إلى المحقق الدواني، فقد قال بأصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكن.

القول بأصالة الوجود

قبل بيان الأدلة على أصالة الوجود، نشير إلى مسألة، وهي أن هذا البحث

بالقياس لما سبقه من مباحث يتسلسل منطقيا بالكيفية التالية:

اولا: هذا القول يبتني على إنكار السفسطة والقول بالواقعية.

ثانيا: ان هذا القول يبتني على القول بأن مفهوم الوجود مشترك معنوي.

ثالثا: ان مفهوم الوجود زائد على الماهية مغاير لها تصورا.

رابعا: ان هذه الواقعية لايمكن أن تكون مصداقا حقيقيا للوجود والماهية معا، إذ الواقعية إما للوجود أو للماهية، وسوف نثبت أنها للوجود لا للماهية. فإنه ليس في الخارج إلا امر واحد، إلا انه يتعدد مفهومه، أي وإن اتحد الوجود والماهية مصداقا، غير ان المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر. وكل واحد من الوجود والماهية يصدق على المصداق الخارجي العيني على نحو الحقيقة اللغوية، ولكن صدق أحدهما عليه لا يكون إلا على نحو المجاز العقلي. وهذا نظير جريان الميزاب وجريان الماء، فإن مصداقهما واحد، وهو الجريان العارض للماء حقيقة، والمنسوب الى الميزاب بالعرض. وهنا يقال: الانسان موجود، والوجود أيضا موجود، غير ان الوجود ينسب للوجود بالذات، والوجود ينسب الى الانسان بالعرض.

إذا ندخل في بيان القول الأول وهو القول بأصالة الوجود، وهو الذي ذهب إليه صدر الدين الشيرازي، وقرره في فلسفته المعروفة بالحكمة المتعالية، وقد ذكر على هذا القول مجموعة أدلة متناثرة في كتابه (الأسفار الاربعة)، وقد جمعها في كتابه (المشاعر) فأنهاها إلى ثمانية أدلة، وهي متفاوتة في قوتها، والملا هادي السبزواري في (المنظومة) ذكر ستة أدلة، فيما ذكر العلامة الطباطبائي في نهاية الحكمة دليلا واحدا، وهنا ذكر مجموعة أدلة.

الأدلة على أصالة الوجود

١ ـ البرهان الأول:

الماهية من حيثُ هي لاموجودة ولا معدومة، الماهية بحد ذاتها لاتقتضي الوجود ولا العدم، لأن الوجود والعدم خارجان عن ذاتها، فهي متساوية النسبة إليهما، لأن الماهية تقبل الاتصاف بالعدم، كما تقبل الاتصاف بالوجود، وان لم تكن متساوية النسبة، وكان الوجود مأخوذاً فيها، لما قبلت الاتصاف بالعدم، للزوم اجتماع النقيضين، ونظيره ما لو كان العدم مأخوذاً فيها. فعندما نريد تحليل ماهية ما، كماهية الإنسان، فلا نقول الإنسان: حيوان ناطق موجود، لأن الوجود خارج عن ذات الماهية. الماهية متساوية النسبة الى الوجود والعدم، فالجوهر مثلاً مأخوذ في ماهية الإنسان، ولهذا فلا يمكن أن نقول إن الإنسان يمكن أن يكون جوهراً ويمكن ألا يكون جوهراً، لأن الجوهر مأخوذ في ماهية الإنسان لكن يمكن القول بأن الإنسان يمكن أن يكون موجوداً ويمكن ألا يكون موجوداً، لأن الوجود لم يؤخذ في ماهيَّة الإنسان.

وهنا ينبغي أن نشير إلى أن للحمل صورتين:

الأولى: الحمل التحليلي أو الذاتي، وفي هذه الصورة نستخرج المحمول من ذات الموضوع، أي حمل الذاتي على الذات، ولذلك نقول: الإنسان جوهرٌ جسمٌ حيوانٌ ناطقٌ، فهنا نحمل الذاتي على الذات، كل هذه المحمولات ذاتيات بالنسبة للإنسان، وفي هذه الحالة نستخرج المحمول من ذات الموضوع، وهنا يستحيل حمل نقيض المحمول على الموضوع، فعندما نقول: الإنسان جوهر، لايمكن القول: الإنسان ليس بجوهر.

الثانيـة: الحمل التركيبي، وهو حمل شيء من خارج ذات الموضوع على الموضوع، مثل: الإنسان أبيض، الإنسان طويل، الإنسان قصير، ففي هذه الحالة

لايستحيل حمل نقيض المحمول على الموضوع، إذ نستطيع القول الإنسان أبيض والإنسان ليس بأبيض، ففي هذا الحمل لايكون المحمول مستخرجا من ذات الموضوع، أي ليس من حمل الذاتي على الذات.

وهنا نسأل: هل حمل الوجود والعدم على ماهية ما، كماهية الإنسان، من الحمل التحليلي أم التركيبي؟

الجواب: إن الوجود والعدم معنيان تركيبيان، أي ليسا داخلين في معنى الماهية، وإنما يحملان على الماهية من باب حمل شيء من خارج ذات الموضوع على الموضوع، ولذلك لايستحيل حمل نقيض أحدهما على الماهية، فيمكن أن نقول: الماهية موجودة، الإنسان موجود، ونقول الماهية معدومة، الإنسان معدوم.

الحمل في القضية الأولى حمل الوجود على الماهية وفي الثانية حمل نقيضه وهو العدم، وهذا الحمل تركيبي، ولذلك فالوجود والعدم غير مأخوذين في مفهوم الماهية، وهذا معنى القول:(الماهية من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولامعدومة) وإن كانت الماهية في الواقع ونفس الأمر إما موجودة أو معدومة، كالإنسان.

والآن نقول من الذي أخرج ماهية الإنسان من حالة الحياد بين الوجود والعدم وجعلها متلبسة بالوجود؟

الجواب: إن الذي أخرجها هو الوجود، وهذا معنى أصالة الوجود.

هذا ملخص الكلام في الدليل الأول، وربما يقول قائل إن الذي يخرجها غير الوجود، أو هي التي تخرج بذاتها، لكن يكون ذلك منها انقلابا، أي انقلابا للماهية الممكنة الى الواجب، فإنها اذا كانت موجودة بنفسها كانت واجبة.

إذا لكي تخرج الماهية من حالة الاستواء إلى حالة الوجود لابد من مخرج لها، وهذا المخرج لايمكن أن يكون هو الماهية لأنها متساوية النسبة للوجود والعدم، فلابد أن يكون هذا المخرج هو الوجود، ومن هنا تكون الآثار الخارجية

ناشئة عن الوجود، والمتحقق في الخارج هو الوجود.

قد يقال: ان المخرج للماهية من حد الاستواء ليس الوجود، وانما بنسبة مكتسبة من الجاعل تخرج من حد الاستواء الى مرحلة الأصالة فتترتب عليها الآثار.

الجواب: إن هذا الكلام غير تام، لماذا؟ لأننا نسأل عن هذه الحيثية المكتسبة، وهي أن الماهية عندما انتسبت إلى الجاعل فقد تحققت، وعندها تترتب عليها الآثار، أي حيثية تكون متلبسة بالوجود والأصالة، اكتسبتها من الجاعل، فنقول: أهذه الحيثية المكتسبة، حقيقية متأصلة في الأعيان خاصة، أم هي امر اعتباري؟ فإذا كانت امراً خارجياً حقيقياً عينياً أصيلاً فهذا هو مانعنيه بأصالة الوجود. وإن كانت هذه الحيثية المكتسبة لم تغيِّر من حال الماهية، أي الماهية قبل وبعد الانتساب للجاعل مستوية النسبة للوجود والعدم، فحينئذٍ يلزم من ذلك الانقلاب، وهو محال.

بمعنى أن الأمر الاعتباري ينقلب إلى أصيل، الأمر المعدوم يغدو موجوداً بلا سبب فيلزم التناقض، والتناقض محال.

وبعبارة موجزة: إن أعطاها الجاعل شيئاً فهو الوجود، وإن لم يعطها شيئاً ومع ذلك حمل عليها انها موجودة كان انقلاباً.

٢ ـ البرهان الثاني: وله مقدمات هي:

أ ـ أن الماهيات مثار الكثرة والمغايرة، فكل ماهية مغايرة للماهيات الأخرى، وهذه المغايرة تستند لذات الماهية، ولهذا يقال الماهيات منشأ الاختلاف والكثرة.

ب ـ أن الحمل هو الاتحاد في جهة ما، والاختلاف في جهة أخرى.

ولهذا ذكروا للحمل شرطين:

الأول: وجود المغايرة بين الموضوع والمحمول، وإلا فلا فائدة في الحمل، لأنه حمل الشيء على نفسه.

الثاني: أن يكون هناك اتحاد بينهما من جهة ما، وإلاّ فالمتباينان من كل جهة لايصح حمل أحدهما على الآخر، مثل: الإنسان حجرٌ، فهذه قضية كاذبة، إذاً نحتاج مناط وحدة وإتحاد بين الأمرين.

ج ــ أن تحقق و وجود الحمل أمرٌ بديهي، كقولنا: الإنسان ضاحك، والإنسان ناطق.

فالحاصل من هذه المقدمات الثلاث، من الأولى: أن الماهيات مثار الكثرة والاختلاف، ومن الثانية، أن للحمل شرطين هما الاتحاد من جهة والاختلاف من جهة أخرى، والثالثة: أنه لايمكن إنكار أن هناك حملاً فهو أمر بديهي.

وعلى هذا الأساس نقول أن جهة التغاير في كل حمل تعود الى الماهيات، وهنا يجب أن نبحث عن جهة الاتحاد بين الماهيات في الحمل، وليس هناك سوى الوجود، لأنه لو كانت الماهية هي مناط الاتحاد في الحمل، لما تحقق حمل أصلاً في القضايا، لأن الماهيات ـ كما قلنا ـ هي مثار الكثرة والمغايرة، فلايمكن أن يكون منشأ الاختلاف هو نفسه منشأ للاتحاد، وانما منشأ الاتحاد لابد أن يكون شيئاً آخر، وهو الوجود، فالاتحاد بين الموضوع والمحمول في القضية الحملية انما يتحقق بالوجود، فهو جهة الوحدة بين الماهيتين المختلفتين، وهذا الكلام إنما يتم على القول بأصالة الوجود، وأنه المنشأ لترتب الآثار، أما لو كان الوجود اعتبارياً، فيتحقق الركن الاول فقط في الحمل دون تحقق الركن الثاني.

على انه لو فُرض المحال وصح الحمل بين الماهيات المختلفة بناء على أصالة الماهية، لم يكن فرق بين الماهيات في حمل كل منها على الأخرى، مع انا نرى صحة حمل الضاحك على الانسان و عدم صحة حمل الحجر عليه.

٣ ـ البرهان الثالث: ويتم بيانه من خلال مقدمتين، وهما:

أ ـ أن إدراكنا للأشياء إنما يتم من خلال الماهيات، أي أن الماهيات هي الرابطة بين الذهن والخارج، فالرابطة بين الذهن والكتاب الخارجي مثلا هي رابطة ماهوية لا وجودية.

ب ـ أن ماهية المعلوم بالذات، أي صورته في الذهن، هي عين ماهيته بالذات.

فماهية الإنسان في الذهن نفسها في الخارج، لكن الإنسان في الذهن لاتترتب عليه الآثار المترتبة على ماهيته في الخارج، وهنا نقول لو كانت الماهية أصيلة، أي أنها هي المنشأ لترتب الآثار الخارجية، والوجود أمرا اعتباريا، وأدركنا ماهية ما، كالنار مثلا، للزم أن تأتي آثارها، كالإحراق والحرارة للذهن.

ولكن ذلك باطل جزما، إذ لاتترتب الآثار على صورة الماهية، فإن ماهية النار في الذهن ومع ذلك لايترتب عليها آثار النار وهي الاحراق، إذا فالمنشأ لترتب الآثار هو الأصيل، وهو الوجود.

٤ ـ البرهان الرابع: وله مقدمتان، وهما:

أ ـ أن الموجودات في الواقع الخارجي مختلفة من حيث التقدم والتأخر، والشدة والضعف، والقوة والفعل، فالعلة متقدمة على المعلول، ووجود العلة أشد من وجود المعلول...الخ.

ب ـ أن الماهية بالمعنى الأخص متساوية النسبة، أي لايختلف حال الماهية بالنسبة للقديم والحديث والشديد والضعيف...الخ، لأن الماهية لايقع فيها التشكيك.

فالماهية متساوية الحال بالنسبة لجميع الأمور، فلايختلف حال الماهية بالنسبة للإنسان المتقدم والمتأخر، فالجنين والكبير، والحي والميت، تنطبق عليهم جميعا ماهية الانسان.

ولذلك قالوا: لاتشكيك في الماهية، فلو كانت الماهية هي الأصيلة لما وقع في الخارج تقدم وتأخر، أو شدة وضعف، لأن الماهية متساوية النسبة للجميع حسب المقدمة الثانية، وفي المقدمة الأولى أثبتنا وجود التفاوت في الموجودات من حيث التقدم والتأخر و...الخ.

إذاً الماهية ليست أصيلة، وإنما تثبت الأصالة لأمر آخر هو الوجود، ويكون التفاوت ـ التشكيك ـ للوجود لا للماهية.

القول بأصالة الماهية

القول الثاني وهو أصالة الماهية، وهو منسوب إلى شيخ الإشراق السهروردي، وأشهر كتاب له هو (حكمة الإشراق) وفيه عنوان: «حكومة الماهية على الوجود»، وقد ذكر برهاناً نتيجته أن الماهية أصيلة والوجود اعتباري، ويقوم هذا البرهان على مايلي:

عندما نقول (الكتاب موجود)، نجد المحمول ـ موجود ـ اسم مفعول، وهو مشتق من المشتقات، أي أنه يشتمل على ذات ومبدإ للاشتقاق، بمعنى ذات ثبت لها الوجود كقولنا: عالم، شيء ثبت له العلم، أي ذات ومبدأ للاشتقاق.

كذلك هنا، موجود ينحل إلى شيء ثبت له الوجود، فننقل الكلام للوجود، ونسأل أهو موجود أم معدوم؟ فإن كان موجوداً، فهذا معناه، أنه شيء ثبت له الوجود، ثم ننقل الكلام للوجود الثالث، وهكذا ننقل الكلام حتى يتسلسل الأمر إلى ما لانهاية، والتسلسل في الوجودات المحمولة محال، فلابد أن يكون الوجود اعتبارياً والماهية أصيلة.

وهذا الكلام يبتني على قاعدة قررها شيخ الإشراق ومفادها:(كل شيء لزم من تحققه تكرره لا إلى نهاية فهو اعتباري)، وهنا الوجود شيء، ويلزم من تحققه في الخارج تكرره، فحينئذٍ يكون اعتبارياً، وصدر الدين الشيرازي في

كتابه الأسفار قال: نقبل هذه القاعدة، ولكن لانقبل النتيجة التي ذكرها السهروردي، أي أن تطبيق القاعدة غيرصحيح.

والجواب على كلام السهروردي سهل، والمسألة تعود أساساً إلى بحث المشتق، ففي ضوء معرفة بحث المشتق تنحل هذه المسألة.

إن قولنا (موجود) الموجود ليس ذاتاً ثبت لها الوجود، وإنما الموجود هو عين الوجود وعين الواقعية، أي أن الوجود الخارجي موجود بنفس ذاته، وأما العروض والحمل فإنما هو في الذهن للحكاية الإخبار.

ان هذا الإشكال ينشأ من تفسير المشتق بأنه ذات ثبت لها المبدأ، ولكن الصحيح أن المشتق يستعمل في موردين:

تارة نستعمله في ذات ثبت لها المبدأ، كما نقول: (زيد عالم)، فعالم ذات ثبت لها العلم، لأن العلم شيء وزيداً شيء آخر، ومرة أخرى قد نستعمل المشتق في موارد يكون المحمول عين الموضوع كما نقول: البياض أبيض، والنور مضيء، فالبياض هو عين الأبيض، وكذلك النور هو نفس الضوء.

وهكذا في الوجود موجود، فالمشتق هنا بنفس معنى مبدإ الاشتقاق، الوجود وموجود بمعنى واحد.

وقد ذهب صاحب الكفاية إلى أن الوجود دائماً بنفس معنى مبدإ الاشتقاق، وقال بأن الفرق بينهما اعتباري، لأن الفرق بين عالم وعلم، ليس في المعنى، المعنى واحد.

القول بأصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكن:

هناك قول ثالث بالتفصيل، أي أصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكن، وهذا القول منسوب الى المحقق جلال الدين الدواني، وهو أحد الفلاسفة الذين عاشوا في القرن التاسع الهجري، وهذا الفيلسوف نشط في مدرسة شيراز الفلسفية، التي ظهرت قبل ظهور مدرسة الفلسفة في أصفهان.

وهو يرى أصالة الوجود في الواجب، أي ليس هناك موجود غير الواجب تعالى، فما يتصف بالوجود حقيقة هو (الواجب تعالى) واتصاف غيره بالوجود بمعنى انتسابه للوجود، بمعنى انه منتسب للوجود الذي هو الواجب.

فعندما نقول (الماهيات موجودة) أي منتسبة للوجود، والانتساب يعني وجود رابطة بين الشيء والمبدإ، بينما يعني الاتصاف، الاتحاد بين الشيء – الذات ـ والمبدإ.

فعندما نقول (زيد قائم) يعني متصف بالقيام، أي هناك اتحاد بين الذات (زيد) و المبدإ (القيام). وعندما نقول (بغدادي، تامر)، فهناك شخص منسوب إلى بغداد، أو إلى التمر وهو بائع التمر.

وهذا يعني عدم وجود اتحاد بين الذات والمبدإ، أي بين زيد وبغداد، ولا بين زيد والتمر، وإنما هناك ارتباط ونسبة بين بغداد وزيد، بين المبدإ والذات، بينما عندما نقول (عالم) فهناك اتحاد بين زيد وبين العلم، فالانتساب يعني عدم الاتحاد، والاتصاف يعني الاتحاد، والانتساب كما في انتساب شخص إلى مدينة أو إلى مهنة ما، كالتمر نقول تامر، يعني أنه يبيع التمر، ولايوجد اتحاد بينه وبين التمر.

وعلى هذا الأساس يرى الدواني: إن معنى الإنسان موجود، يعني أنه منتسب الى الوجود ومرتبط به، أي توجد علاقة وارتباط بين الوجود وزيد ولايوجد بينهما اتحاد، فالماهية قبل الانتساب اعتبارية ولكنها توجد وتتحقق بالانتساب إلى الجاعل.

يقول المحقق الدواني في «تفسير سورة الاخلاص» [1]: (ان لفظة الموجود الذي يطلق على الممكنات ليست صفة ـ أي اسم مفعول ـ حتى يدل على اتصاف

---

(١) الرسائل المختارة، ص ٥٢.

الذات بالمبدإ حقيقة، فيلزم منه تحقق الوجود وأصالته، بل انما هي صيغة من صيغ النسبة، فهو يدل على مجرد انتساب الذات الى المبدإ، كالمشمس واللابن والتامر).

والجواب على ذلك: إنْ حصل للماهيَّة ثبوت وتحقق بعد الانتساب للوجود الذي هو الواجب تعالى، فهذا هو معنى القول بأصالة الوجود، وإن ظلت الماهية على حالها بعد الانتساب للجاعل الواجب، فيلزم من ذلك الانقلاب، وهو محال.

ومعنى الانقلاب أن الماهية كانت قبل الانتساب أمراً اعتبارياً، وبعد الانتساب ـ مع أنه لم يطرأ عليها أي تغير في ذاتها ـ فإنها تكون أصيلة، وهذا يعني أنها في ذاتها تكون اعتبارية وأصيلة، والاعتباري مقابل الأصيل، وهذا معنى الانقلاب، وهو محال.

الفصل الخامس

في أن الوجود حقيقة واحدة مشككة

البحث في هذا الفصل كالبحث في الفصل الرابع، من المباحث الأساسية في مدرسة الحكمة المتعالية، ونحن فيما سبق أثبتنا الواقعية في مقابل من أنكرها ـ السفسطائي ـ ثم أثبتنا أن مفهوم الوجود مشترك معنوي بين الموجودات، واثبتنا أن مفهوم الوجود زائد على الماهية، وأثبتنا أن الذي يكون منشأ لترتب الآثار الخارجية هو الوجود لا الماهية، وهنا سوف نثبت أن الوجود حقيقة واحدة مشككة، بمعنى ان حقيقة الوجود هي العينية وظهور الذات والمظهرية للغير، وهي متحققة في جميع المراتب الطولية والعرضية. وهذا البحث راجع إلى حقيقة الوجود لا إلى مفهومه.

وبغية بيان هذه المسألة بجلاء نشير بإيجاز إلى بعض المسائل، وهي:

١ ـ الجذور التاريخية للمسألة:

هل كانت هذه المسألة مطروحة في الفلسفة القديمة أم لا؟

ان مسألة وحدة الوجود لم تكن مطروحة في الفلسفة سابقاً، لكن في كل الفلسفات القديمة قد نعثر على قول بالوحدة، وان كانت الأقوال بالوحدة مختلفة، فمنها قول بوحدة الحقيقة، كما في تراث الهند القديمة، ومنها قول بوحدة العالم...الخ.

أما في الفلسفة الإسلامية فإن هذه المسألة لم تتبلور بصورتها النظرية في تراث ابن سينا أو الفارابي من قبله، وإنما تبلورت في تراث الشيخ محيي الدين ابن عربي، صاحب (الفتوحات المكية)، فهو الذي أشاد اركان هذه المسأله، ثم أخذت صورتها الناضجة في مدرسة الحكمة المتعالية على يد صدر الدين الشيرازي.

٢ ـ الأقوال في المسألة:

حين نراجع تراث الأمم الأخرى نجد عدة أقوال في الوحدة، كوحدة الحقيقة، ووحدة العالم، ووحدة المادة، كما في الفيزياء الحديثة، اما في تراث المتصوفة والعرفاء الإسلاميين، فنجد عدة أقوال: منها القول بوحدة الشهود، وهذا ماقاله بعض المتصوفة القدماء، وهي تعبر عن صفة نفسية للصوفي أو العارف، أي أنه لا يشهد ولا يرى إلا الله تعالى أما غيره فلا يراه، كما في تعبير سعدي الشيرازي، إذ يقول: قد يصل الإنسان إلى مقام لايرى فيه سوى الله تعالى في هذا الكون.

وهناك قول آخر في الوحدة في تراث العرفاء، وهو وحدة الوجود، وهي تعني أن الوجود واحد لاكثرة فيه. «فليس في الدار غيره موجود ديار»، حسب تعبيرهم، فحقيقة الوجود تساوي ذات الواجب تعالى، أما نحن «فعدم متظاهر بالوجود» كما يقول جلال الدين الرومي، أو «العالم غائب ماظهر قط، والله تعالى ظاهر ماغاب قط»، كما يقول ابن عربي، وإذا تنازلوا قالوا إن العالم شيء تجلت فيه الحقيقة الإلهية، فهو عبارة عن ظل ليس إلا.

قال المحقق اللاهيجي[1]: (ذهب جماعة من الصوفية إلى أن ليس في الواقع إلا ذات واحدة لا تركيب فيها أصلا، بل لها صفات هي عينها، وهي حقيقة الوجود المنزهة في حد ذاتها من شوائب العدم وسمات الامكان، ولها تقيدات بقيود اعتبارية، بحسب ذلك تتراءى موجودات متمايزة، فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي).

---

(١) شوارق الإلهام، ج ١، ص ٣٠.

غير ان المحقق اللاهيجي تبعاً للمحقق الشريف أجاب على ذلك بقوله [١]: (ان هذا خروج من طور العقل، فإن البداهة شاهدة بتعدد الموجودات تعدداً حقيقياً، وانها ذوات وحقائق متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط).

وهناك قول بالوحدة تبنته مدرسة الحكمة المتعالية، وهو القول بأن حقيقة الوجود حقيقة واحدة مشككة، فالوجود واحد ذو مراتب، وهو يعني الوحدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة، أي الوجود حقيقة واحدة يرجع كل مابه الامتياز إلى مابه الاشتراك، ويرجع مابه الاشتراك إلى مابه الامتياز، فالوجود حقيقة واحدة مشككة، يرجع مابه الامتياز إلى الوجود ومابه الاشتراك إلى الوجود.

وقد نسب الملا هادي السبزواري هذا القول خطأً إلى الفهلويين. والفهلويون هم فلاسفة إيران القدماء، وفهلة منطقة في إيران تشمل أصفهان ونهاوند وأذربيجان، وتراث الفهلويين ـ حكماء إيران القدماء ـ لم يصلنا ولم يقع بأيدينا.

والقول الآخر في هذه المسألة المنسوب للمشائين، وهو القول بأن الوجود ليس واحداً، وأن حقائق الوجود متباينة بتمام الذات، ولا اشتراك ولاسنخية بين الموجودات. هذه هي الأقوال في المسألة.

٣ ـ تحرير محل النزاع يتوقف بيانه على ذكر نقطتين:

أ ـ بيان المقصود بحقيقة الوجود:

المراد بحقيقة الوجود، أحد ثلاثة معاني، فإما يراد بها الوجود الواجب تعالى، أو يراد بها مراتب الوجود المتكثرة بما لها من السعة والانبساط، فيشمل

---

(١) المصدر نفسه، ج ١: ص ٣٠.

الوجود الواجب والممكن بتمام مراتب الممكن بدءا بالمادة الأولى، أو يراد بحقيقة الوجود كنه الوجود، فيقال: حقيقة الوجود مجهولة، أي كنه الوجود مجهول.

لكن ماهو المعنى المراد هنا بحقيقة الوجود؟ المعنى المراد هنا هو المعنى الثاني، أي مراتب الوجود بما لها من السعة والانبساط التي تبدأ من المادة الأولى وتتصاعد حتى تشمل الواجب، فتدخل فيها تمام الموجودات، هذا هو المقصود بحقيقة الوجود.

ب ـ المقصود بالتشكيك:

انما سمي المشكك، مشككا لأنا اذا نظرنا لأول وهلة إلى معناه حسبنا انه واحد، وإذا نظرنا الى مصاديقه حسبنا انه متعدد، فيجعلنا نشك في أنه مشترك معنوي أم لفظي.

والتشكيك يستعمل بثلاثة معاني: فمرة يطلق بالمعنى اللغوي، فنقول: الرازي إمام المشككين، والمقصود هو معناه اللغوي، أي الذي يثير الشكوك والإشكالات والشبهات، حتى يقال إن الرازي ساهم في تطوير التراث العقلي عند المسلمين من خلال التشكيك والإشكالات الكثيرة التي كان يثيرها، فيضطر الآخرون للإجابة عليها.

ومرة أخرى يراد بالمشكك ما له عدة معاني متضادة، أي هو مشترك لفظي، من قبيل الجون الذي ينطبق على الأسود والأبيض.

ومرة ثالثة يقصد بالمشكك صفة للمفهوم الكلي، فالكلي المشكك هو الكلي المتفاوت المختلف في انطباقه على مصاديقه، أي في مقابل الكلي المتواطئ وهو الذي تكون مصاديقه ليست مختلفة، فالأبيض مفهوم كلي مشكك، لأن البياض له مراتب، والوجود أيضا مفهوم متفاوت في انطباقه على مصاديقه، وهذا التشكيك هو التشكيك المنطقي، تشكيك مرتبط بالمفهوم.

ومرة أخرى نريد به صفة الوجود الحقيقية، أي ليس صفة لمفهوم الوجود بل صفة لحقيقة الوجود، أي بالمعنى الفلسفي صفة للوجود الخارجي. الوجود بما له من مراتب متعددة تبدأ بأدنى المراتب وتنتهي بالمرتبة التي لايحدها حد، فالكثرة في هذه المراتب تعود للوجود، كما أن الوحدة بينها تعود للوجود، فما به الامتياز هو الوجود، ومابه الاتحاد هو الوجود، وهذا هو التشكيك الفلسفي، وهذا هو المقصود بالتشكيك في قولنا: «الوجود حقيقة واحدة مشككة».

تلزم الإشارة إلى أن في التشكيك مصطلحا آخر، فتارة يكون تشكيكا عاميا، وأخرى يكون تشكيكا خاصيا.

فالتشكيك العامي يعني أ ، جهة الاختلاف في شيء وجهة الاتفاق في شيء آخر، أي إذا كان مابه الاختلاف غير مابه الاتفاق يعبر عن هذا التشكيك بالعامي، وإذا كان مابه الامتياز عين مابه الاتحاد فهذا هو التشكيك الخاصي، والمقصود في عنوان هذا البحث ـ الفصل الخامس ـ هو التشكيك الخاصي لا العامي.

ولبيان الفرق بين التشكيك العامي والخاصي نذكر بعض الأمثلة، المثال الأول للتشكيك العامي، نقول: أن الوجود يصدق على الأب والابن معا، ولكن صدق الوجود على الأب ليس بدرجة صدقه على الابن، لماذا؟ لأن الأب متقدم والابن متأخر في الوجود، فهنا مابه الاتحاد هو جهة الوجود، وجود الأب والابن، وما به الامتياز والاختلاف ليس هو مابه الاتحاد وهو الوجود، بل هو الزمان، لأن زمان وجود الأب غير زمان وجود الأبن، فمابه الاتحاد غير ما به الاختلاف، هذا هو التشكيك العامي.

أما التشكيك الخاصي فنذكر له مثالين، الأول: عقلي، والثاني: عرفي حسي، فنقول في المثال العرفي الحسي: النور له مراتب، وهو ينطبق عليها من أدناها إلى أعلاها، والنور من المفاهيم المشككة، لأنه ينطبق على نور الشمعة ونور الشمس، وبين الشمعة والشمس مراتب عديدة من النور، فهناك مصباح درجة

نوره واطئة ـ كمصباح النوم ـ ومصباح درجة إنارته أعلى وأعلى حتى تصل الى الشمس، فهنا مابه الاتحاد والاشتراك بين هذه المراتب من النور هو النور، ومابه الاختلاف بين هذه المراتب من النور هو النور نفسه أيضاً، فالمصباح ذو الدرجة (٤٠) والمصباح ذو الدرجة (٦٠) لايختلفان في شيء آخر غير النور، فما به الاتحاد ومابه الاختلاف بين الدرجتين من النور هو نفسه النور، فلا شدة الشديد ولاضعف الضعيف من النور مأخوذة فيه قيداً، فالشدة والضعف في اصل النوريَّة.

وحسب تعبير المصنف: (ان النور الحسي نوع واحد، حقيقته أنه ظاهر بذاته مظهر لغيره، وهذا المعنى متحقق في جميع مراتب الأشعة والأظلة، على كثرتها واختلافها). والمقصود بالشعاع هو النور الذي يشرق من الشيء المنير مباشرة وبلا واسطة، اما الظل فهو النور المنعكس من ذلك النور، فالشعاع كنور الشمس، والظل كنور القمر.

والمثال العقلي: خُذ مراتب العدد المختلفة ١، ٢، ٣، ٤...الخ، فهذه المراتب ينطبق عليها العدد، ولكنه متفاوت في انطباقه على هذه المراتب، فالواحد غير الأربعة، فما به الاتحاد بين هذه المراتب هو العددية، لأن الواحد عدد والأربعة عدد، ومابه الامتياز الذي جعل الواحد غير الأربعة والفرد غير الزوج هو نفس العددية أيضاً، لأن الإثنين لايختلف عن الثلاثة إلا في العددية، كما أن الإثنين لايتفق مع الثلاثة إلا في العددية، فما به الاشتراك هو العددية، ومابه الامتياز هو العددية.

والتشكيك في هذا الفصل هو التشكيك الخاصي، لأن حقيقة الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مشككة متمايزة في الشدة والضعف والتقدم والتأخر، فما به الاتحاد بين مراتب الوجود هو الوجود، ومابه التمايز والاختلاف بين مراتب الوجود هو الوجود نفسه.

ومن المعروف ان التشكيك يتقوم بأربعة أمور، وهي:

١ ـ كون الوحدة حقيقية.

٢ ـ كون الكثرة حقيقية.

٣ ـ رجوع الكثرة الى الوحدة حقيقة، أي كون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك.

٤ ـ كون الواحد عين الكثير حقيقة، أي كون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز.

المراتب العرضية والطولية

ما نلاحظه من كثرة في الوجود له نوعان، الكثرة الطولية، والكثرة العرضية، فنحن نلاحظ كثرة ماهيات فنقول هذا كتاب، هذا قلم، ذاك ماء...الخ، فهذا النوع من الكثرة يعود إلى كثرة الماهيات بالذات، لأن ماهية الماء غير ماهية القلم، فالماهيات متعددة كثيرة، فمنشأ الكثرة هنا هو الماهيات، والوجود يتصف بهذه الكثرة لكن بالعرض لا بالذات، لأن الماهية متحدة بالوجود، وحكم أحد المتحدين يسري إلى الآخر، فلذلك تسري هذه الكثرة من الماهية إلى الوجود، باعتبار أن الماهيات أوعية وقوالب الوجودات الإمكانية، وهذه كثرة اعتبارية، لأن الماهية اعتبارية، وهي صفة للماهية، وصفة الاعتباري اعتبارية، وهذا نوع من الكثرة، الوجود يتكثر بالماهيات بالعرض لا بالذات من خلال تخصصه بالماهيات.

وهذا يعني حصول خصوصية للوجود بأمر خارج عنه، وهو الماهية، مع انها متأخرة عن الوجود بل هي أمر اعتباري لا حقيقة لها، وحصول التخصيص بها يوجب كون الكثرة اعتبارية غير حقيقية.

ويبدو ان مراد المصنف بقوله: ولحقيقة الوجود (كثرة عرضية، باعتبار تخصصها بالماهيات المختلفة التي هي مثار الكثرة) الماهيات المختلفة هي

الماهيات المعتبرة بشرط شيء، بحيث لا تصدق كل منها إلا على فرد واحد، فماهية الانسان بشرط كونه ذا وضع وأين ومتى وإضافة ... الخ، توجب تخصص وجود زيد، وهكذا توجب تخصص وجود عمرو. وليس المراد الماهيات النوعية، فانه على ذلك تختص الكثرة العرضية بافراد الأنواع المختلفة، وأما كثرة زيد وعمر فتبقى بلا وجه.

وهناك كثرة أخرى نراها في هذا العالم، كما نقول وجود العلة غير وجود المعلول، والوجود بالقوة غير الوجود بالفعل، وجود الواجب غير وجود الممكن، والعلة والمعلول كلاهما أمر وجودي، والقوة والفعل كلاهما أمر وجودي، والوجود الواجب والممكن كلاهما أمر وجودي، فهنا الماهية لم تؤخذ في الكثرة، فعندما نقول (الوجود الواجب) تعني الوجود المستغني عن غيره، فالوجوب هنا عين الوجود، لأن الوجوب هو شدة الوجود، وعندما نقول (الوجود الممكن)، فالإمكان هنا بمعنى الفقر، أي الإمكان الفقري، وهو عين وجود الممكن وليس صفة للماهية، فالممكن معناه الموجود الفقير المحتاج لغيره.

فالكثرة هنا ثابتة للوجود لأنه لاماهية هنا، وهذه الكثرة تعني أن حقيقة هذه الكثرات واحدة، فهذه الكثرة تمثل مراتب للموجود، إذْ أنَّ مرتبة الممكن أوطأ من مرتبة الواجب، فالكثرة هنا كثرة طولية، والمقصود بالطولية: الشيء في طول الآخر، أي أنه مترتب عليه، فالمعلول في طول العلة، أي مترتب عليها، الاثنان في طول الواحد، أي مترتبة عليه.

وعلى هذا الأساس نقول أن هذه الكثرة التي نلاحظها في وجود العلة والمعلول هي كثرة ثابتة بالوجود وبالذات، فالوجود حقيقة واحدة متكثرة، أي لها مراتب طولية ومراتب عرضية، والمراتب العرضية ناشئة من تكثر الوجود بواسطة الماهيات، والمراتب العرضية هي المراتب التي في رتبة واحدة، في مستوىً واحد، وعلى صعيد واحد، كما في القلم والكتاب والإنسان والتراب

والنبات، بينما الواجب والممكن ليسا في رتبة واحدة.

وبعبارة أخرى: انه في الكثرة العرضية يكون لكل من الكثرات ما به يمتاز عن غيره، فهو واجد لشيء يكون غيره فاقداً له، وفاقد لشيء يكون غيره واجداً له. واما في الكثرة الطولية، فما به الامتياز انما هو للمرتبة العالية بالنسبة إلى المرتبة النازلة، والعالي غني، والنازل فقير، العالي واجد، والنازل فاقد.

التقييد والإطلاق في مراتب الوجود

هناك تقييد وإطلاق في مراتب الوجود، بمعنى أنه ليس تقييداً وإطلاقاً مفهومياً، كما نقول: إنسان وإنسان عالم، أو فقير وفقير عادل، وإنما هو إطلاق وتقييد في مراتب الوجود، في حقيقة الوجود الخارجية العينية، فالمرتبة الضعيفة ـ للوجود مراتب متسلسلة من المادة الأولى (الهيولى) وتتصاعد إلى أعلى المراتب وهي الواجب تعالى ـ مقيدة، بينما المرتبة التي تليها مطلقة بالنسبة إليها، لأن المرتبة الضعيفة فاقدة لكمال المرتبة الأقوى.

نذكر مثالاً ليتضح الأمر: إذا كان لدينا قطعتان، الأولى طولها متر، والثانية طولها متران، فالأولى مقيدة بالنسبة للثانية، لأنها فاقدة لكمال المرتبة الأخرى ـ ذات المترين ـ لأن التي طولها متر تنقص مقداراً من الوجود، وهو ماتشتمل عليه الثانية ذات المترين، بينما الثانية تشتمل على كمال أوسع تفقده التي قبلها، وعليه فإن كل مرتبة ضعيفة تكون مقيدة، وكل مرتبة بالنسبة لما فوقها تكون مقيدة، لأنها فاقدة لكمال المرتبة الأشد.

إذاً المراتب الطولية للوجود فيها تقييد وإطلاق، وهذا ناشئ من فقدانها للكمال الذي تحتويه المرتبة الأعلى، فكل مرتبة من الوجود لها حدود ماعدا أعلى مراتب الوجود فلا حدَّ لها، وهذه الحدود تكون ملازمة للإعدام، أي وجودها ينتهي عند هذه النقطة.

أما الواجب فلا حدَّ له، لأنه بسيط غير مركب من الوجود والعدم ـ وهذا تركيب اعتباري عقلي ـ فهو وجود صرف مطلق كامل. وبذلك يتضح ان المقوم لكل مرتبة من مراتب الوجود ليس خارجاً من المرتبة، لبساطة الوجود، أي أن خصوصية الوجود في كل مرتبة هي عين تلك المرتبة. بينما تقوم في باب الماهية هو الجزء الذي به قوام الشيء من الجنس والفصل.

مانُسب الى المشائين

ذهب قوم من المشائين إلى كون الوجود حقائق متباينة بتمام ذواتها، ولا توجد جهة وحدة ترجع اليها هذه الحقائق الوجودية، ويمكن تحليل هذا المدَّعى إلى دعويين:

الأولى: أن الواقع الخارجي كثير حقيقةً، بخلاف مايذهب إليه بعض المتصوفة من أن الواقع الخارجي لاتكثر فيه.

الثانية: أن هذه الحقائق متباينة بتمام ذواتها ولا توجد بينها جهة اتحاد.

أما ما استدل به القوم على الدعوى الأولى، فهو أن الموجودات الخارجية تختلف من حيثُ الآثار المترتبة عليها، فالنار تختلف عن الماء في آثارها، وهذا يختلف في آثاره عن التراب، وهكذا، وإن اختلاف أثر النار عن أثر الماء يكشف عن اختلاف المؤثرات، فأثر النار هو الإحراق، وأثر الثلج هو البرودة، ولذلك فإن الواقع الخارجي مؤلف من حقائق متعددة كثيرة، تبعاً لاختلاف الآثار.

هذه الدعوى الأولى، وهي ان الواقع الخارجي مؤلف من حقائق كثيرة لامن حقيقة واحدة كما يدّعي بعضهم.

والدعوى الثانية في القول المنسوب إلى المشائين: أن هذه الحقائق المتعددة والموجودة في العالم الخارجي متكثرة بتمام الذات، والتغاير والتباين اما ان

يكون بأمر خارج عن الذات، أولاً، والثاني اما ان يكون ببعض الذات أو بتمامها. والخارج عن الذات لا يتصور في الوجود، لأن الخارج عن الوجود ليس إلاّ العدم، بعد انحصار الأصالة بالوجود.

والتباين بتمام الذات، كالتباين بين الماهيات والأجناس العالية، كالكم والكيف والجوهر...الخ.

والتباين ببعض الذات، كما في التباين بين الإنسان والفرس، اللذين يشتركان في الحيوانية، ويتباينان في فصل كل واحد منهما، ففصل الإنسان هو الناطق وفصل الفرس هو الصاهل.

وقد يكون الاختلاف والتمايز بشيء خارج عن الذات، أي في الأعراض الخارجة عن الذات، كما في ملاحظة شيء لونه أبيض وآخر لونه أسود، فالتغاير في امور عرضية خارجية.

فهؤلاء قالوا: إن هذه الحقائق الموجودة في الخارج، متغايرة ومتباينة بتمام الذات، واستدلوا على ذلك، فقالوا: لأن الوجودات بسيطة وليست مركبة، فإذا كانت متباينة ـ كما بينا في الدعوى الأولى ـ فلابد أن يكون الاختلاف والتغاير بينها بتمام ذواتها، وإلا لما كانت بسيطة بل يلزم كونها مركبة، مركبة من حيثية بها الاشتراك بينها وبين الموجودات الأخرى، وحيثية أخرى بها الامتياز عن الموجودات الأخرى، وقد تبيّن أن هذه الحقائق الوجودية بسيطة وإن مراتب الوجود بسيطة وليست مركبة.

إذاً حال هذه الموجودات نظير المقولات والأجناس العالية، كالجوهر والكم والأين والإضافة...الخ، أي ان التمايز بينها بتمام ذواتها، هذا ماذهب إليه المشاؤون من أن الموجودات الخارجية كثيرة ومختلفة بتمام الذات.

إشكال وجواب

إذا كان الوجود الخارجي مؤلفاً من جملة حقائق متباينة بتمام الذات

فكيف يصح أن نحمل عليها مفهوما واحدا، وهو مفهوم الوجود، فنقول: النار موجودة، الكتاب موجود، الماء موجود، فكما ذكرنا سابقا أن مفهوم الوجود مشترك معنوي، فهو يحمل عليها بنفس المعنى، وهذا غير ممكن، لأن هذا المفهوم البديهي واحد، والواحد من حيث هو واحد لايمكن أن يحكي عن الكثير من حيث هو كثير، أو عن المتباينات من حيث إنها متباينات متكثرة، هذا هو الإشكال، أي أن مفهوما واحدا هو مفهوم الوجود يحمل على هذه الموجودات المتباينة بمعنى واحد، وهذا لايصح، لأن هذا المفهوم الواحد من حيث هو واحد لايمكن أن يحكي أمورا متكثرة ومتباينة من حيث هي متكثرة.

والجواب على ذلك: أن مفهوم الوجود هذا المفهوم العام إذا كان يحمل على هذه الموجودات المتباينة بتمام الذات، بنحو صدق الذاتي على أفراده، كما في صدق الكتاب على هذا الكتاب وذاك الكتاب، فيرد الإشكال المذكور، ولكن الأمر ليس كذلك، لأن مفهوم الوجود إنما يصدق على هذه المصاديق الخارجية بنحو العرض اللازم، وهو نحو صدق مفهوم العرض على المقولات التسعة العرضية، فمفهوم العرض لايصدق عليها بنحو صدق الذاتي على أفراده، كصدق مفهوم القلم على هذا القلم وذاك القلم وكل قلم، وإنما يصدق عليها بمعنى أنها تشترك جميعها ـ المقولات التسعة ـ في مفهوم عام عرضي، وهو مفهوم العرض، والأمر هنا كذلك، أي ان مفهوم الوجود يصدق على هذه الموجودات المتباينة بتمام الذات، من قبيل صدق العرض اللازم على هذه المقولات.

وحدة الوجود التشكيكية:

والاتجاه الآخر هو القول بالوحدة التشكيكية للوجود، فالقول المنسوب للمشائين غير تام، لأن اختلاف الآثار صحيح أنه يكشف عن اختلاف المؤثرات،

ولكن هل هذه المؤثرات ـ الموجودات ـ هي حقائق متباينة بتمام الذات أم هي حقيقة واحدة لها مراتب متعددة؟ الصحيح هو أن الوجود الذي يكون منشأ لترتب الآثار هو حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب متعددة، تبدأ بأدنى المراتب، وتنتهي بالمرتبة التي لايحدها حد.

وهنا قد يقال: كيف تكون الموجودات كثيرة حقيقة وبسيطة حقيقةً، ومع ذلك تعود الى جهة واحدة، فإن رجوعها الى جهة واحدة يعني أنها مركبة، كيف نقول ذلك؟

لابد أن نقول أن هذه الكثرة التي نراها في الخارج لاتعود الى جهة كثرة حقيقية واقعية في العالم الخارجي، وهذا الإشكال ينشأ من الخلط والتوهم بين التشكيك العامي والخاصي، وقد قلنا أن مابه الاختلاف مرة يعود إلى مابه الاشتراك، فيكون تشكيكاً خاصياً، إذ هناك مراتب مختلفة يعود مابه الاتحاد إلى مابه التمايز والاختلاف، ومرة أخرى لايعود مابه الاختلاف إلى مابه الاتحاد، فيكون التشكيك عامياً، فتوهم ان هذا التشكيك عاميّ يؤدي لاثارة مثل هذا الإشكال، اما إذا عرفنا أن التشكيك هنا خاصيٌّ ـ مابه الاشتراك عين مابه الاختلاف ـ حقيقة واحدة، فعندها نستطيع أن نلتزم ببساطة الموجودات من جهة، ورجوع الكثرة ومابه التمايز إلى الوحدة، من دون أن تكون هذه الكثرة باطلة، وعليه نقول: أن مانراه من كثرة بين الموجودات يعود الى الوجود نفسه، فإن مابه الاتحاد ومابه التمايز يعودان الى حقيقة واحدة، مثلما قلنا في الاتحاد والتمايز بين الأعداد، الواحد والاثنين والثلاثة...الخ.

إذاً اتضح أن الواقع الخارجي حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب، يعود مابه الاتحاد لنفس مابه التمايز والاختلاف، بالتشكيك الخاصي.

ومدّعى كون الوجود حقيقة واحدة مشككة، يعود إلى أمرين:

الأول: أن الواقع الخارجي حقيقة واحدة.

والثاني: أن هذه الحقيقة الواحدة مشككة، بالتشكيك الخاصي.

الوجود حقيقة واحدة:

ما الدليل على أن الواقع الخارجي حقيقة واحدة؟

الجواب: إن مفهوم الوجود مشترك معنوي، أي يحمل بمعنى واحد على مصاديقه، وهنا نسوق هذا الدليل، وهو قياس استثنائي مؤداه مايلي: لو لم يكن الوجود حقيقة واحدة لكان حقائق متباينة، والتالي باطلا فالمقدم مثله، أي الوجود ليس حقائق متباينة، إذا الوجود حقيقة واحدة.

ولتوضيح هذا الدليل نسوق هذه المقدمة: فنقول إن المفهوم والمصداق من حيث الذات والذاتيات هما شيء واحد، لأن مفهوم زيد ومصداقه نفسه، والتغاير إنما هو في أن وجود المصداق بوجود خارجي، والمفهوم نفس المصداق لكن بوجود ذهني، وإلا لو لم يكن المفهوم والمصداق أمرا واحدا لما أمكن أن يحكي المفهوم عن المصداق، والاختلاف بين المفهوم والمصداق هو في طبيعة الوجود بالذهن أو بالخارج.

إذا فمفهوم الوجود واحد، إذ لايمكن أن ننتزع مفهوم الوجود الواحد من مصاديق متباينة من حيث هي متباينة، لأنه يلزم أن يكون الواحد عين الكثير والكثير عين الواحد، وذلك محال، هذا هو الدليل الأول على الدعوى الأولى.

والدليل الثاني على الدعوى الأولى، بيانه يتوقف على مقدمة وهي: لو كان هناك في الواقع الخارجي مصداقان (أ، ب) وحاولنا أن ننتزع مفهوما واحدا من هذين المصداقين فهنا عدة فروض:

الأول: أن نأخذ في هذا المفهوم المنتزع من هذين المصداقين خصوصية المصداق، (أ) فلاينطبق على المصداق (ب).

الثاني: أن نأخذ فيه خصوصية المصداق (ب) فقط، فلاينطبق على

المصداق (أ) لأن المصداقين متباينان بتمام الذات، وليس بينهما جهة اشتراك أصلاً.

الثالث: أن نأخذ فيه الخصوصيتين معاً، خصوصية (أ) وخصوصية (ب)، وعندها سوف لاينطبق على (أ) ولا على (ب)، لأن المصداق (أ) ليس فيه شيء من خصوصية المصداق (ب)، وكذلك المصداق (ب) ليس فيه شيء من خصوصية المصداق (أ). أي لأن شيئاً منهما ليس واجدا لكلتا الخصوصيتين.

الرابع: أن ننتزع المفهوم من الخصوصية المشتركة بين المصداق (أ، ب) وهذا الفرض معقول، كما ننتزع الإنسان من الخصوصية المشتركة بين زيد وعمر وبكر، لكن هذا خلاف مافرضناه، لأننا فرضنا أن المصاديق متباينة بتمام الذات، ولاتوجد بينها جهة إشتراك أصلا، فثبت ما فرض أولاً من انتزاعه من المصاديق الكثيرة بما هي كثيرة.

وبذلك يتبين من خلال الدليلين أن مفهوم الوجود العام المشترك المعنوي لايمكن أن ننتزعه من مصاديق متباينة بتمام الذات من حيثُ هي متباينه بتمام الذات، إذاً لابد أن تكون هناك حقيقة واحدة مشتركة جامعة بين تمام هذه المصاديق، لتكون هي الملاك لانتزاع هذا المفهوم الواحد.

كما أن مفهوم الإنسان حقيقة واحدة مشتركة بين أفراد الإنسان وننتزعها من بين هذه الأفراد، وإلا لو لم تكن هناك حقيقة واحدة مشتركة بين تمام المصاديق للزم أن ننتزع المفهوم من دون مناط، ولازم ذلك ـ كما قال الشهيد المطهري ـ انتزاع أي مفهوم من أي مصداق، وهذا واضح البطلان، ولذلك لابد أن يكون هناك شيء خارجي عيني يعود مابه الاشتراك إلى مابه الاختلاف، أي لابد أن تكون هناك حقيقة واحدة ترجع إليها تمام التمايزات بين الوجودات.

هذا تمام الكلام في الدعوى الأولى، وهي ان الوجود حقيقة واحدة.

الوجود حقيقة واحدة مشككة:

أما الدعوى الثانية، وهي أن هذه الحقيقة الواحدة مشككة، أي ليست حقيقة واحدة شخصية، بل حقيقة واحدة لها مراتب متعددة، وهذه المراتب متغايرة.

والدليل على ذلك هو أننا نلاحظ هذه المراتب، كما نلاحظ الحدوث والقدم، وما بالقوة وما بالفعل، والشدة والضعف، والعلية والمعلولية، والوجوب والامكان، أي نجد الكمالات الحقيقية لا الاعتبارية، وهي التي تمثل المراتب الطولية للوجود، كما نجد مراتب عرضية للوجود، اذ نلاحظ أن وجود الماء يختلف عن وجود النار، فحيثية الاختلاف بين الوجودات تعود الى حيثية الاتحاد بين الوجودات، أي مابه الامتياز عين مابه الاشتراك وبالعكس، وهذا هو التشكيك، فللوجود مراتب طولية ومراتب عرضية.

وقد أوضحنا ذلك سابقا، ولكن لأهمية ذلك نقف وقفة بسيطة عند هذه المسألة، فهناك سلسلة طولية للموجودات، تبدأ بأدنى مراتب الموجودات وتنتهي بأعلى المراتب، وفي السلسلة الطولية يفترض أن هناك تسلسلا بين الموجودات، وهناك عوالم مترتبة تبدأ من عالم الطبيعة ـ الذي هو أدنى العوالم ـ ثم هناك عالم أشد منه في وجوده وهكذا إلى أعلى العوالم، وعلى حد تعبير الشهيد المطهري في «شرح المنظومة» أن الرابطة بين هذه العوالم هي رابطة المحيط والمحاط، أي عالم الطبيعة يحيط به العالم الذي يليه فهو محاط والآخر محيط، وكل عالم أعلى يحيط بالعالم الأدنى وجودا، كما أنه يكون أقوى وجودا. هذه هي السلسلة الطولية للعالم، وفيها كل عالم أعلى يحيط بالذي هو أسفل منه.

وهناك مراتب متكثرة أخرى هي المراتب العرضية، وهذه الكثرة تلحق الوجود من الخارج، فهي كثرة بالعرض لا بالذات، ومنشؤها الماهيات، والمراتب

فيها على صعيد واحد، وليست طولية، ولا عليّة ومعلولية، وإنما هي على مرتبة واحدة، ولذلك فالتعبير بالمراتب العرضية تعبير مسامحي، فالصحيح هي كثرة عرضية، وهذا لايعني أنها متساوية في درجتها الوجودية، لأنها يوجد بينها طولية وعلية ومعلولية.

نمثل لذلك لتتضح المسألة، وإن كان المثال يقرِّب من جهة ويبعِّد من جهة كما يقال، ولكن لكي تتضح الفكرة، نقول: لو سلّطنا النور على عِدة صفائح زجاجية، وكل زجاجة ذات لون خاص، فالنور سوف يتلون ويتشكل طبقاً للون الزجاجة، فالنور الساقط على الزجاجة الزرقاء يكون أزرقاً، والذي يسقط على الزجاجة الحمراء سيكون أحمراً، بينما هذا النور في حقيقته أمر واحد، لونه لون واحد، ولكنه تشكّل وتلوّن تبعاً للقوابل والقوالب من الزجاج التي سقط عليها، وعلى هذا الأساس فالوجود في المراتب العرضية يتكثر تبعاً للأوعية والقوالب أي الماهيات التي يعرض عليها.

وفي الكثرة الطولية يكون مابه الاتحاد ومابه الاختلاف هو حقيقة الوجود، فيكون التشكيك فيها خاصياً، أما الكثرة العرضية، فلايكون مابه الاتحاد عين مابه الاختلاف، أي أن التشكيك يكون عامياً، لأن مابه الاختلاف في الكثرة العرضية هو الماهيات، ومابه الاشتراك هو الوجود.

وبهذا يتضح ان الوجود حقيقة واحدة مشككة، متكثرة في ذاتها، وهذا النوع من التكثر لا ينافي الوحدة، بل يؤكدها، لأنها تدل على انه ليس هناك إلاّ الوجود، حيث ان ما به الامتياز فيه هو الوجود، كما ان ما به الاشتراك هو الوجود، فيرجع كل ما به الامتياز الى ما به الاشتراك، وكل ما به الاشتراك إلى ما به الامتياز، وهذا هو التشكيك.

الفصل السادس
فيما يتخصص به الوجود

قال المحقق الآملي[١]: (اعلم ان الموجودات متمايزة بحسب الخارج، واما الوجودات فهي متمايزة في السلسلة الطولية بالتقدم والتأخر، والغنى والفقر، والوجوب والامكان، والكمال والنقص، والشدة والضعف. وأما في السلسلة العرضية، فباعتبار ما معه من اللواحق والأعراض، وذلك عند من يقول بتحقق الوجود، كما أن من يقول باعتباريته يقول بتميزه، باعتبار إضافته الى الماهيات).

ويرجع هذا البحث إلى حقيقة الوجود لا إلى مفهومه. ويدور هذا البحث حول ما يتعين ويتشخص به الوجود، ومن المعلوم ان التشخص والتعين انما يكون بالوجود ذاته، وبمراتبه الغير خارجة عنه، فالتخصص بها هو تخصص بالوجود، اما التخصص بالماهيات فليس هو إلاّ تخصص اعتباري محض، لاعتبارية الماهية وكونها لا حقيقة لها.

الوجود يتخصص بثلاثة وجوه:

الأول: بحقيقته العينية البسيطة، لأن الوجود أمر حقيقي خارجي عيني واقعي، مايملأ هذا الواقع ويكون منشأ لترتب الآثار، وهو حقيقة بسيطة، وليست مركبة، وهذه الحقيقة البسيطة متشخِّصة بنفسها، ومتعيِّنة بنفس موجودية الوجود.

الثاني: بخصوصيات المراتب، أي أن الوجود يتكثر تبعاً لمراتبه الطولية

---

(١) درر الفوائد، ج ١: ص ١٦٥.

المختلفة ـ وقد بيناه في آخر الفصل السابق ـ كما أنه يتكثر عرضيا تبعا للقوابل وهي الماهيات، فيتكثر طوليا تبعا لمراتبه المختلفة، من الشدة والضعف، والتقدم والتأخر...الخ. ففي كل مرتبة خصوصيات، فمرتبة الوجود بالقوة فيها خصوصيات غير خصوصيات مرتبة الوجود بالفعل.

الثالث: التكثر العرضي، فالوجود يتخصص تبعا للأوعية والقوالب، أي الماهيات، ولكن هذا الاختلاف والتكثر للموجودات ليس تكثرا بالذات، لأن الماهية أمر اعتباري، ولما كان هذا الأمر الاعتباري متحدا مع الوجود فالعقل ينسب حكم أحد المتحدين إلى الآخر، فنقول هذه الوجودات متغايرة، والتغاير ليس بذات الوجود بل هو تغاير بالعرض، أي يتغاير الوجود تبعا لتغاير الماهيات، كما نقول: زيد تحرك بسيارته إلى بغداد، والواقع أنه لم يتحرك، لأن الذي تحرك واقعا هو السيارة، ولكن الحركة تنسب له لمكان الاتحاد بينهما، أي ننسب حكم أحد المتحدين إلى الآخر، ومن هنا يتخصص الوجود بإضافته الى الماهيات المتنوعة، فتتعدد الوجودات تبعا لتعدد الماهيات.

وهنا قد يقال: كيف يكون عروض الوجود للماهية؟ أإن ثبوت الوجود للماهية من قبيل ثبوت القيام لزيد، فثبوت القيام لزيد يتوقف على وجود زيد أولا، ثم بعد ذلك يثبت له القيام، لأنه لابد أن يكون الموضوع ثابتا ثم يثبت له المحمول، أم أن عروض الموجود للماهية بنحو آخر؟ فيقال: إن عروض الوجود للماهية ليس من قبيل عروض القيام لزيد، أي ليس من قبيل العروض المقولي، وهو عروض مقولة على مقولة، وبكلمة بديلة حمل مقولة على مقولة، من قبيل حمل البياض على الورقة، فالبياض مندرج تحت مقولة الكيف والورقة مندرجة تحت مقولة الجوهر، فحين نقول: الورقة بيضاء، فاننا حملنا الكيف على الجوهر، وانما عروض الوجود للماهية ليس عروضا وحملا مقوليا بل هو

عروض وحمل بنحو آخر، لأن حقيقة ثبوت الوجود للماهية هو أن الماهية ثابتة بالوجود، وهذا هو معنى كون الوجود هو الأصيل والماهية اعتبارية.

فاذا قلنا: الإنسان موجود، أي أصبح الموجود محمولا والماهية موضوعا، فمن المعلوم انه لابد أن يكون الموضوع ثابتا أولا، حتى يتحقق ويثبت له المحمول.

وانما نقوم بذلك لأن الذهن يأنس بالماهيات، ولذلك يفترضها هي الموضوع، وإنما يأنس الذهن بالماهيات لأنها هي الرابطة للاتصال بالعالم الخارجي، وهي التي يتصورها الذهن، وأما الوجود فلا يحضر عند النفس إلا بالعلم الحضوري، وقلما يحصل، ولذلك بسبب أنس الذهن بالماهيات يعتبرها هي الموضوع، والوجود هو المحمول، ولذا قيل بأن حمل الوجود على الماهية هو من عكس حمل.

إذا اتضح أن حمل الوجود على الماهية هو في الواقع حمل للماهية على الوجود.

إشكال مبتن على قاعدة الفرعية

وقع بعضهم في إشكال وملخصه: يقال في قاعدة الفرعية «أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» أي ان ثبوت القيام لزيد، أو ثبوت المحمول للموضوع، أو ثبوت الوجود للماهية، عندما نقول: الإنسان موجود، هو فرع ثبوت المثبت له، أي فرع ثبوت الموضوع.

فالإشكال يقول: لابد أن تكون الماهية ثابتة ـ موجودة ـ حتى يثبت لها الوجود، لأنه لو لم تكن الماهية ثابتة قبل ثبوت الوجود للزم من ذلك تقدم الشيء على نفسه، وهو محال.

وإن قلنا بأن ثبوت الوجود للإنسان في قولنا: (الإنسان موجود) ليس بهذا الوجود وإنما بغيره، فنقول أيضا هذا الوجود يتوقف بثبوته وتحققه على ثبوت

آخر للماهية، ويؤدي ذلك إلى التسلسل، وهو محال.

وبعبارة أخرى إن هذا الثبوت والتحقق للماهية قبل عروض الوجود عليها، إما بنفس الوجود المحمول على الماهية أو بغير الوجود المحمول على الماهية، فانه لا يخلو من أحد فرضين:

فإن كان هو نفس الوجود المحمول على الماهية، فيلزم من ذلك كون هذا الوجود المحمول المتأخر متقدماً، ويلزم كون المتقدم ـ وهو الوجود ـ الثابتة فيه الماهية متأخراً، وهو محال، للزوم الدور، والدور محال.

وإن كان هذا الثبوت للماهية (قبل عروض الوجود عليها) ليس بنفس الوجود المحمول عليها وإنما بوجود آخر للماهية، هنا ننقل الكلام الى الوجود الآخر الثاني، والوجود الثاني أيضاً عارض، فتأتي هنا قاعدة الفرعية، التي تقول أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فلابد أن يكون للماهية ثبوت قبل هذا الثبوت الثاني، فنحتاج إلى تحقق وثبوت ثالث، ونحتاج إلى تحقق وثبوت رابع، وهكذا، فيتسلسل، والتسلسل محال.

جواب الإشكال

لعل هذا الاشكال هو الذي دفع البعض للقول بأصالة الماهية، فهو من الاشكالات التي تصلح ان تُتخذ دليلاً على أصالة الماهية.

وقد أجيب عن هذا الاشكال بعدة أجوبة نذكر أهمها:

١ ـ إجابة ذكرها صدر الدين الشيرازي واختارها المصنف، وملخصها هو أن المسائل في الفلسفة مسوقة على طريق عكس الحمل، أي أن المحمول في واقعه هو موضوع والموضوع محمول.

فعندما نقول: الواجب موجود، أو الممكن موجود، فهذه في أصلها هكذا: الوجود يكون واجباً، الوجود يكون ممكناً، فلا يرد الإشكال المذكور، لأن الوجود

موجود بذاته، والماهية أمر اعتباري منتزع من الوجود، فمالم يتحقق الوجود في الخارج، لايمكن أن تنتزع ماهية من الماهيات، والإنسان يجعل الماهيات موضوعا والوجود محمولا، لأنه يتصل بالعالم الخارجي عبر الماهيات.

٢ ـ الجواب الآخر يسلم بأن الوجود محمول والماهية موضوع، ولكنه يقول: أن الهليات، تارة يطلب بها ثبوت الشيء، وتارة يطلب بها ثبوت شيء لشيء، فهل التي يطلب بها ثبوت الشيء هي هل البسيطة، وهل التي يطلب بها ثبوت شيء لشيء هي هل المركبة، أو كان التامة وهي ماتثبت لنا الشيء، وكان الناقصة وهي التي يثبت بها شيء لشيء. وقاعدة الفرعية تجري في هل المركبة، التي يطلب فيها ثبوت شيء لشيء، وليست هل البسيطة، نقول: هل الإنسان ناطق؟ فيكون الجواب: نعم، فنثبت النطق للإنسان الموجود، وحمل الوجود على الماهية ليس من قبيل الهلية المركبة، وإنما هو من قبيل الهلية البسيطة، فلا تجري القاعدة فيه، ولايرد الإشكال هنا.

٣ ـ ادعى الفخر الرازي إن قاعدة الفرعية مخصصة، أي ان مثل هذه القضايا التي يحمل فيها الوجود على الماهية خارجة عن المقام، فهو يقول بأن قاعدة الفرعية العقلية لاتنطبق على هذه الحالة، فلايرد الإشكال المذكور، أي إشكال الدور أوالتسلسل.

لكن هذا القول غير تام، لأن القاعدة العرفية، والعقلائية، والشرعية، قابلة للتخصيص، أما القواعد العقلية فغير قابلة للتخصيص، كقاعدة استحالة اجتماع أو ارتفاع النقيضين، فكل قاعدة عقلية آبية عن التخصيص، ومعنى التخصيص هو بطلانها.

٤ ـ ماذكره المحقق الدواني وملخصه: هو أنه استبدل الفرعية بالاستلزام، بمعنى أن ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت المثبت له.

وإن الاستلزام لايقتضي أن يكون للمثبت له ثبوت قبل ثبوت المحمول عليه،

وإنما يقتضي الاستلزام أن يكون الموضوع ثابتا في ظرف ثبوت المحمول، وذلك أعم من أن يكون الموضوع ثابتا قبل ثبوت المحمول أو بنفس ثبوت المحمول على الموضوع.

لكن هذا الجواب غير تام أيضا، لأن الإشكال نشأ من قاعدة الفرعية، فلو أنكرنا قاعدة الفرعية، ينتفي الاشكال أساسا، كما أن هذا ليس جوابا على الإشكال وإنما هو اعتراف بالإشكال، لأنه لم يفعل أي شيء سوى انه بدل الفرعية بالاستلزام.

٥ ـ ماذكره السيد صدر الدين الدشتكي، وهو أحد فلاسفة الدورة الشيرازية، فالفلسفة نشطت في شيراز أولا ثم انتقلت إلى أصفهان بعد انتقال صدر المتألهين الشيرازي اليها.

وكان السيد الدشتكي أو السيد السند والسيد الصدر كما يسمى في كتب الفلسفة من القائلين بأصالة الماهية، وهو يرى إن المحذور إنما يرد لو كان للوجود المحمول نحو تحقق وثبوت فيأتي الإشكال، ولكن الوجود ليس له تحقق، كما يقول، لافي الخارج ولافي الذهن، فلايكون الوجود ثابتا للماهية، حتى يرد الإشكال المذكور، وهو ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، لأن الوجود إذا لم يكن له تحقق لافي الخارج ولافي الذهن فلايرد الإشكال، ومثال ذلك لو قلنا: الإنسان موجود، فإن هذه القضية ليست مصداقا لقاعدة الفرعية، لأن(موجود) هذا ليس ثابتا ولامتحققا لافي خارج ولافي ذهن.

وهنا قد يقال أنه عندما نحمل الموجودية على الماهيات فنقول: الإنسان موجود، فمن الواضح أن كلمة موجود مشتق، والمشتق يدل على ذات ثبت لها مبدأ الإشتقاق، أي ثبت لها الوجود، إذا فكيف يقول السيد الصدر أن الوجود لاتحقق له لافي خارج ولافي ذهن؟ بينما عندما نقول (موجود) فالموجود يعني ذاتا ثبت لها الوجود.

هذا الإشكال كما يقول السيد الصدر الدشتكي غير وارد، لأن (موجود) ليس مشتقاً، وإن كان اللفظ مشتقاً، لكن معناه ليس مشتقاً، بل معناه بسيط غير مشتق، فلايدل على ذات ثبت لها الوجود، وإنما هذا مثل كلمة (هست) الفارسية فإنها ليست مشتقة، وإنما هي تدل على معنى بسيط، وهذا المعنى يعني التحقق ومطلق الثبوت، والذي يقول بأصالة الماهية لايعني عندما يقول: الإنسان موجود، بأن الإنسان له وجود، بل يعني أن الماهية متحققة وثابتة في الخارج.

وبعبارة أخرى يرى السيد الدشتكي ان للموجود معنى بسيطاً والاشتقاق صوري، يعني ان الوجود وان لم يكن له تحقق في الخارج ولا في الذهن فلا معنى له، إلاّ ان الموجود يكون ذا معنى، ولكن لا يكون معناه مركباً من الذات والمبدأ، حتى يلزم بثبوت المبدأ في الذهن، فينافي ما ذكره أولاً، من أن الوجود لا ثبوت له لا في الذهن ولا في الخارج. ولما اعترض عليه ان الموجود مشتق وكل مشتق يدل على المبدأ على الأقل، فكون الموجود ذا معنى، أي كونه موجوداً في الذهن، يستلزم ثبوت الوجود في الذهن، دفع الاعتراض بقوله (والاشتقاق صوري).

٦ ـ جواب مبني على القول بأصالة الماهية، وهو مذهب شيخ الاشراق، والمحقق الداماد، وصاحب الشوارق، ومذهب القائلين باعتبارية الوجود من المتكلمين، فهم يرون أنه ليس للوجود فرد حقيقي أصلاً، والمتأصل في الخارج ليس إلاّ الماهيات، أما الوجود المعتبر مضافاً إلى الماهية، بحيث يتأصل بتأصلها أو يصير فرداً خارجياً للوجود فلا تحقق له، وانما مفهوم الوجود موجود في الذهن، اما مطلق أو مضافاً الى ماهية، بحيث لا تكون الماهية المتأصلة داخلة في المقيد.

ويفرق صاحب دستور العلماء[1] بين الحصة والفرد، في ان الفرد هو الطبيعة المأخوذة مع القيد، بأن يكون كل من القيد والتقيد داخلاً، كزيد وعمرو للانسان والحصة هي الطبيعة المضافة إلى القيد، بأن يكون التقييد من حيث هو تقييد داخلاً والقيد خارجاً، كوجود زيد ووجود عمرو، وعلم زيد وعلم عمرو.

وهذا جواب غير تام، لأنه أيضاً مبني على أصالة الماهية، وهي باطلة كما سبق.

وبذلك يتبيَّن أن الجواب الصحيح هو جواب صدر المتألهين، وهو أن الحمل في مثل هذه القضايا هو من عكس الحمل، أي أن الوجود هو الموضوع والماهية هي المحمول، والوجود موجود بذاته والماهية موجودة بالوجود، فلايرد إشكال الفرعية.

---

(١) دستور العلماء، ج ٢: ص ٣٤٤.

الفصل السابع
في أحكام الوجود السلبية

كان الكلام في الفصول المتقدمة في جملة من الأحكام الإيجابية الثبوتية للوجود، وهي على قسمين، الأول ارتبط بمفهوم الوجود، في الفصول الثلاثة الأولى، وفي الثلاثة الأخرى كان البحث في حقيقة الوجود.

وفي هذا الفصل سنذكر بعض الأحكام التي تسلب وتُنفى عن الوجود، وهي لاترتبط بمفهوم الوجود بل بحقيقة الوجود. والمراد من الوجود في عنوان هذا الفصل هو الوجود بما هو وجود ساقط الاضافة الى الماهيات، كما يستفاد ذلك من تعليقة المحقق السبزواري على الأسفار.[1]

الحكم الأول:

يقال إن حقيقة الوجود لاغير لها، لأننا فيما سبق ـ في بحث أصالة الوجود ـ أثبتنا أن الأصيل الذي يكون منشأ لترتب الآثار الخارجية هو الوجود دون سواه، وماعداه هو العدم، والعدم لاشيء، بطلان محض، وبالتالي فلايمكن أن يكون غيراً للوجود، أي لايصح أن نقول هناك الوجود وهناك العدم، لأن العدم لاشيء، فلايمكن أن يكون غيراً للوجود.

أمَّا الماهية فقد يقال: أن غير الوجود هو الماهية، لكن الماهية أمر اعتباري، انتزاعي، ينتزعه الذهن، ولاتحقق لها وراء الوجود، وإنما هي قوالب ذهنية وحدود ينتزعها العقل من الموجودات الممكنة، فهي ثابتة بالوجود لابذاتها!

إذاً فلا غير للوجود. وقد يعبر عنه بأنه لا ضد له.

---

(١) الأسفار الأربعة، ج ١: ص ٣٥٣.

الحكم الثاني:

أن حقيقة الوجود الشاملة لكل مراتبه من أدناها إلى أعلاها ليس لها ثان، فلو لاحظنا الإنسان مثلا فيمكن أن نفترض له ثانيا، الأول الإنسان يوجد بوجود زيد، ووجود ثان بنفس حقيقة الإنسان هو بوجود بكر، كما أن حقيقة الإنسان لها غير، كحقيقة الكتاب، وهكذا، فالتغاير إذا كان في الحقيقة فلا يعد ثانيا، وإن لم يكن الاختلاف في الحقيقة بل بوجود ثان لحقيقة واحدة فهذا وجود ثان.

وعليه، فالحكم الأول ينفي أن تكون حقيقة ثانية غير الوجود، أما الحكم الثاني فينفي أن يكون هناك وجود ثان للوجود غير الوجود الأول للوجود، لأن المفروض أن حقيقة الوجود واحدة.

وقد يقال: لماذا لايمكن أن نفرض لحقيقة الوجود وجودا ثانيا؟ فيقال: لو فرضنا لحقيقة الوجود وجودا ثانيا فإن مابه الاشتراك بينهما هو الوجود، ومابه الاختلاف بينهما لايمكن أن يكون حقيقة الوجود، بل يجب أن يكون أمرا خارجا عن حقيقة الوجود، وهذا الأمر الخارج لابد أن يكون غير الوجود، وقد أثبتنا في الحكم الأول أن لاغير لحقيقة الوجود، ولهذا قالوا إن الثاني الذي فرضناه لابد أن يكون نفس الوجود الأول، لأن كل ما يفرض هو وجود وداخل في حقيقة الوجود، لأن كل شيء وجود، وغير الوجود عدم باطل لا شيء.

وقد يعبر عن ان الوجود لا ثاني له، بأنه لا مثل له، والفرق بينه وبين الغير أن ثاني الشيء يوافق الشيء في الذات والحقيقة، وهذا بخلاف الغير، فإن غير الشيء يباينه في ذلك.

الحكم الثالث:

الوجود لاجوهر ولاعرض، عندما نقسم الوجود نقول: إنه ينقسم إلى واجب وممكن، والممكن ينقسم إلى جوهر وعرض، فالجوهرية والعرضية

مرتبطة بمرتبة من مراتب الوجود الإمكاني، والجوهر ماهية من الماهيات، والعرض ماهية إن وجدت في الخارج وجدت في موضوع، وحقيقة الوجود لايمكن أن يكون لها موضوع، لأنه لايوجد غيرٌ للوجود فيقوم به.

الحكم الرابع:

أن الوجود ليس جزءاً في مركب، يتركب من الوجود ومن غيره، أي ليس الوجود جزءاً عينياً لمركب خارجي، بأن يكون هناك أمر مركب من جزأين خارجيين أحدهما الوجود، لأن الوجود لاغير له، ولو كان هناك غير للوجود لأمكن افتراض مركب من الوجود وذلك الغير، أما إذا قلنا بأنه لايمكن إفتراض غير للوجود، فلايمكن افتراض مركب يتألف من الوجود ومن غيره.

وهنا يرد إشكال مفاده: أن كل ممكن زوج تركيبي، له ماهية ووجود، فقد يقال: إن الوجود الإمكاني مركب من الوجود زائداً أمراً آخر، فكيف قلنا: إن الوجود ليس مركباً؟

ونجيب على هذا الإشكال بما تقدم، فقد قلنا إن الأصيل هو الوجود، أما الماهية فهي أمر اعتباري، أي ان الوجود الإمكاني وجود محدود ينتزع الذهن منه الماهية، وهي عبارة عن قالب يحكي عن حدود هذا الوجود الإمكاني المحدود، أما وجود الواجب فإنه سنخ وجود غير متناهٍ وغير محدود، فلايمكن للذهن أن ينتزع منه ماهية ـ أي حداً ـ لأنه غير محدود، فليس في الوجود الممكن ـ فضلاً عن الوجود الواجب ـ سوى الوجود، والماهية أمر اعتباري انتزاعي، فليس الممكن مركباً من جزأين أصيلين، وانما الممكن الموجود له جزء أصيل هو الوجود فقط، والماهية ليست أصيلة، وانما هي أمر اعتباري. وهذا معنى قول الحكماء: إن كل وجود ممكن هو زوج تركيبي له ماهية ووجود.

الحكم الخامس ـ أن الوجود لا جزء له:

في الحكم الرابع كنا نقول إن الوجود ليس جزءاً لمركب، وهنا نقول: ان الوجود لا جزء له غير الوجود، لأنه لا شيء غير الوجود. والجزء إما ان يكون عقلياً أو خارجياً، أو جزءاً مقدارياً.

ونشير هنا إلى التركيب، حتى يتبين أن الوجود غير مركب لا خارجياً ولا عقلياً، فالتركيب أساساً له أقسام متعددة، والمصنف ذكر ثلاثة منها:

القسم الأول: هو التركيب من الجنس والفصل.

القسم الثاني: التركيب من المادة والصورة.

القسم الثالث: التركيب من الأجزاء المقدارية.

وهنا نريد أن ننفي هذه الأقسام من التركيب عن حقيقة الوجود، حتى نثبت أن الوجود لاجزء له.

الوجود غير مركب من جنس وفصل:

أما التركيب الأول: فهو التركيب من الجنس والفصل، وهذا التركيب تركيب عقلي، وهنا نريد أن ننفي أن يكون الوجود مركباً من جزأين أحدهما جنس والثاني فصل.

فمثلاً لو لاحظنا الإنسان لوجدناه مركباً من جزأين احدهما الجنس — حيوان ـ وهو يمثل الجزء المشترك بين الإنسان وبقية الحيوانات، والجزء الآخر هو الفصل ـ ناطق ـ وهو يمثل الجزء المختص بالإنسان، وبواسطة التركيب بين الجنس والفصل يتحقق النوع، الذي هو الثالث من الذاتيات المذكورة في المنطق. وهذا النوع من التركيب يكون بحسب التحليل العقلي، والوجود لايمكن أن يتحقق فيه هذا النحو من التركيب، وبيان هذه المسألة بشكل دقيق يتوقف على بعض النقاط:

الأولى: النسبة بين الفصل (الناطق) والنوع (الإنسان) هي أن الفصل مقوّم للنوع، لأن الناطق داخل في ماهية الإنسان وأحد الأجزاء الذاتية له.

الثانية: النسبة بين الجنس (الحيوان) والفصل (الناطق) هي نسبة عرضيَّة، فالجنس عرض عام للفصل، والفصل خاصة للجنس، أي أن الجنس ليس من الأجزاء الذاتية للفصل. الحيوان ليس جزءاً ذاتياً للناطق، كما أن الفصل ليس من الأجزاء الذاتية لماهية الجنس، فالناطق والحيوان كل منهما خارج عن حقيقة الآخر وذاته، ولذلك لايصدق الحيوان على الناطق صدقاً ذاتياً، كما لايصدق الناطق على الحيوان صدقاً ذاتياً، ومن هنا فلا الناطق مقوماً للحيوان، ولا الحيوان مقوماً للناطق.

فالنسبة بين الجنس والفصل هي نسبة العرض العام، نسبة الحيوان إلى الناطق، كنسبة الماشي الى الإنسان، ونسبة الناطق الى الحيوان هي نسبة العرض الخاص، كنسبة الضاحك إلى الإنسان.

الثالثة: وهي تبتني على الثانية، إن نسبة الناطق الى الحيوان كنسبة الضاحك بالنسبة الى الإنسان، وإن وظيفة الفصل ليست تقويم ماهية الجنس وإنما تخصيص وتقسيم الجنس إلى الأنواع المتعددة، أي وظيفة الناطق هي تقسيم الحيوان إلى أقسام، وحصص متعددة، كذلك وظيفة الناطق تحصيل الجنس، أي تحصيل الوجود الخارجي للحيوان، ولهذا قالوا: إن الفصل هو المحصِّل، الذي يحقق الوجود الخارجي للجنس، وهو مقسِّم، يقسِّم الجنس إلى ناطق وغيره، فالفصل ليس مقوِّماً لماهية الجنس.

فإذا كان الوجود مركباً من جنس وفصل، فما هو جنس الوجود؟

المفروض أن جنسه اما الوجود أو غيره، وفصله إما الوجود أو غيره،

والقسمة عقلية حاصرة، وقد قلنا سابقاً ـ في الحكم الأول ـ أن لاغير للوجود، فيكون الجنس هو الوجود، والفصل هو الوجود أيضاً، فيلزم أن يكون الفصل ـ الذي هو الوجود ـ محصِّلاً لذات الجنس، لأنه وجود أيضاً، وهذا خلاف ما أثبتناه، من أن الفصل ليست وظيفته تقويم الماهيَّة ـ ماهية الجنس ـ وإنما وظيفة الفصل تحصيل ماهية الجنس، ولم يُشِر المصنف إلى أن الوجود لافصل له، لأن قولنا أن لاجنس للوجود كافٍ، إذْ لاوجود لفصل بلا جنس، وهذا كله نفي أن يكون الوجود مركباً من جنس وفصل تركيباً عقلياً. ومنه يعلم انه لا يمكن أن يكون الوجود جنساً لشيء مطلقاً.

الوجود غير مركب من مادة وصورة:

اما نفي أن يكون الوجود مركباً تركيباً خارجياً من مادة وصورة، فيمكن بيانه بما يلي: حيث إن المدرسة المشائية ذهبت إلى أن الأشياء في الخارج مركبة من جزأين حقيقيين هما المادة والصورة، والمادة هي القابلية والاستعداد الموجود في الأجسام لقبول التغيرات والتحولات المختلفة، والصورة هي حيثية الفعلية، فمثلاً لو كانت: هذه بيضة بالفعل، فهنا لو لاحظنا هذه البيضة فإننا نجد فيها حيثيتين: احداهما حيثية قبول الفعليات، تقبل أن تكون دجاجة، وهذه هي المادة، وحيثية أخرى تترتب عليها الآثار الخارجية وهي (الصورة).

فالذهن ينتزع من المادة والصورة مفهومين، هما المادة والصورة في داخل الذهن، وهما غير المادة والصورة في الخارج، فإذا لاحظ العقل هذين المفهومين، بنحو لايحمل كل واحد على الآخر، ولا يُحملان على الكل، أي المجموع المؤلف منهما (الجسم) مثلاً، فهنا بهذا الاعتبار يُسمَّيان مادة وصورة، ويعبّر عنهما بشرط لا من جهة الحمل، لأننا نلاحظهما بشرط ألاّ يحمل أحدهما على الآخر، ولا يحملا على المركب منهما (الجسم).

أما إذا لاحظهما الذهن باعتبار آخر، بنحوٍ يمكن أن يحمل أحدهما على الآخر، أي يمكن أن تُحمل المادة على الصورة، والصورة على المادة، فهنا يلاحظهما لابشرطٍ من الحمل، ويعبر عنهما بتعبير آخر، فيسميان الجنس والفصل، ولهذا فإن الجنس هو المادة، والفصل هو الصورة، فالجنس والمادة أمر واحد لكن باختلاف الاعتبار، وكذلك الفصل والصورة حقيقة واحدة لكن باختلاف الاعتبار.

وعلى هذا الأساس يقال: إن الوجود ليس مركباً من مادة وصورة خارجية، لأن الوجود لاجنس ولافصل له، وحيثُ إن المادة هي الجنس وإن الصورة هي الفصل مع اختلاف الاعتبار، فإذا انتفى الجنس والفصل عن الوجود انتفت عنه المادة والصورة، الخارجية والعقلية أيضاً، ولذلك يقال: أن الوجود غير مركب من مادة وصورة.

وبعبارة أخرى ان المادة والصورة العلميتين اللتين تحكيان المادة والصورة الخارجيتين هما الجنس والفصل، كما يستفاد من المصنف في نهاية الفصل الرابع من المرحلة الخامسة، وكما صرح به الحكيم السبزواري في حاشية شرح المنظومة. ويتضح أيضاً أن الجنس والفصل، وهما أمران ذهنيان، لا يكونان بأنفسهما هما المادة والصورة الخارجيتين.

ويتلخص مما سبق، انه لو كانت للوجود مادة وصورة خارجيتان، لكانت له مادة وصورة ذهنيتان. ولو كانت له مادة وصورة ذهنيتان، لكان له جنس وفصل، لكن لا جنس له ولا فصل، فليست له مادة وصورة خارجيتان.

الوجود غير مركب من أجزاء مقدارية:

النحو الثالث من التركيب المنفي عن الوجود، هو تركيب خارجي أيضاً، وهو أن الوجود غير مركب من أجزاء مقدارية، والمقصود بالأجزاء المقدارية ـ

كما سيأتي ــ أن هذه الأجسام التي نراها في الخارج لها عوارض، وهذه العوارض تتمثل في الجسم التعليمي والسطح والخط، فالجسم التعليمي هو عبارة عن الامتداد في الأبعاد الثلاثة: الطول والعمق والعرض، ويقال عن السطح أنه امتداد في بعدين، ويقال عن الخط أنه الإمتداد في بعدٍ واحد، فهذه الأقسام الثلاثة للامتداد يعبّر عنها بالمقدار، لأنها قابلة للإنقسام إلى أجزاء لامتناهية. وهذه يعبر عنها بالأجزاء المقدارية، والوجود ليس مركباً من أجزاء مقدارية، لأن افتراضها يعني افتراض الجسم التعليمي أو السطح أو الخط، بينما قلنا إن هذه الأمور عوارض تعرض للجسم، والجسم هو مايتألف من مادة وصورة، وقد تبين فيما سبق أن الوجود ليس مؤلفاً من مادة وصورة، فالوجود ليس جسماً، وبالتالي فلاجزء مقداري للوجود، لأن الجزء المقداري إنما يكون للخط والسطح والجسم التعليمي، وهذه الأمور الثلاثة إنما هي عوارض للجسم، فالوجود لا أجزاء مقدارية له.

الوجود ليس نوعا:

أن الوجود ليس نوعاً، وهذا واضح مما تقدم، حيثُ أن النوع مركب من جنس وفصل، وليس للوجود جنس ولافصل وبالتالي فلا نوع له، لكن المصنف ساق برهاناً قال فيه: النوع إنما يتحقق في الخارج من خلال التشخص الفردي، كالإنسان يتحقق بزيد، وذكرنا سابقاً أن الوجود موجود بذاته، فلو كان الوجود نوعاً للزم أن يوجد بغيره، وهذا خلاف مافرضناه من أنه موجود بذاته.

الفصل الثامن
في معنى نفس الأمر

عندما نقول هذه القضية صادقة أو ليست بصادقة، مثل: الإنسان نوع، الإنسان كلي، فهل يعني ذلك أن لها مصداقاً في الخارج؟ الجواب: إن القضية (الإنسان كلي) صادقة لأنها مطابقة لنفس الأمر.

ومن هنا تنقسم القضايا إلى:

١ ـ الخارجية:

يعني أن للقضية مصداقاً خارجياً، فالمحمول والموضوع أمر خارجي، كما في (زيد قائم)، أو (الإنسان كاتب)، فـ(الانسان) و (الكاتب) كلاهما أمر خارجي، وكذلك (زيد) و (قائم).

٢ ـ الذهنية:

ويكون فيها المحمول من الأمور الذهنية، بينما الموضوع يمكن أن يكون ذهنياً ويمكن أن يكون خارجياً، كما في (الإنسان نوع)، أو (الكلي ذاتي وعرضي)، فهذه قضايا ذهنية.

٣ ـ القضايا الصادقة ومع ذلك ليس لها مطابق لا في الذهن ولا في الخارج:

ويعبر عنها بقضايا «نفس الأمر» كما نقول: (العدم باطل الذات) فهذه القضية لامطابق لها لا في الذهن ولافي الخارج، لأن الموضوع لا مصداق له لا في الخارج ولا في الذهن، ولكن مع ذلك هذه القضية صادقة.

ولذلك نقول: أن صدق النوع الأول من القضايا يكون بمطابقتها للخارج، لمصداقها الخارجي، كما نقول (الإنسان كاتب)، وصدق النوع الثاني من القضايا، كما في (الإنسان نوع) إنما يكون بمطابقتها للذهن، أي أن مفهوم

الإنسان في الذهن نوع، والذهن كما هو معلوم أمر عيني، والقضايا نفس الأمرية: هي القضايا التي تعني أن لامطابق لها بالذات وإنما مطابقها بالعرض، كما نقول (عدم العلة علة لعدم المعلول)، أو (عدم الغيم علة لعدم المطر)، فإنما تصدق هذه القضية بالتبع لقضية (الغيم علة للمطر)، أي قضية (لكل معلول علة).

وببيان آخر أن الثابت الحقيقي هو الوجود، ولأن الماهيات هي ظهورات الوجودات الإمكانية العينيَّة وحدود هذه الوجودات، فالعقل اعتبر الثبوت للماهيات، باعتبار أن عملية التفكير تتطلب ذلك، وكذلك اعتبر العقل الثبوت لأحكام الماهيات، كما أن العقل كان مضطراً في عملية التفكير أن يمنح الثبوت والتحقق لكل المفاهيم والمعقولات الثانية ـ وسيأتي بيان المعقولات الثانية ـ حيثُ يعتبر العقل الثبوت لمفهوم الماهية، ومفهوم العدم، فإذا عبَّرنا بنفس الأمر، نعني به الثبوت المطلق الأعم من الأول والثاني والثالث، فيكون الثبوت العام الأعم من الأول: ثبوت الوجود، والثاني: ثبوت الماهية، والثالث: ثبوت المعقولات الثانية، وهذا مايعبَّر عنه بقضايا نفس الأمر بالمعنى الأعم، وهي تشمل الوجود الحقيقي، والماهيات، والأمور الثابتة التي يعتبر لها العقل الثبوت. وأما نفس الأمر بالمعنى الأخص، فهو ما ينطبق على الأمر الثالث فحسب، فنفس الأمر هو معنى واسع للثبوت، يعم الثبوت الحقيقي والاعتباري. والحقيقي هو الوجود، والاعتباري هو ثبوت الماهيات، والمعقولات الثانية.

أنواع المعقولات:

ينبغي أن نشير الى مسألة، وهي أن المفاهيم أو المعقولات تنقسم إلى قسمين أساسيين، هما: المفاهيم الماهوية «المفاهيم الأولية» كمفهوم الكتاب والانسان، والمفاهيم الثانوية «الثانية»، والأخيرة تنقسم إلى:

١ ــ المفاهيم الفلسفية، أو المعقولات الثانية الفلسفية، كمفهوم العلة والمعلول.

٢ ــ المفاهيم المنطقية، أو المعقولات الثانية المنطقية، كمفهوم العكس المستوي وعكس النقيض وغيره.

هذه هي المفاهيم الاعتبارية التي تستعمل عادة في عملية التفكير، وهذا التقسيم الثلاثي من مبتكرات الفلاسفة المسلمين، ولهذا التقسيم دور أساسي في المعرفة البشرية.

معنى آخر لنفس الأمر:

ذهب بعضهم إلى أن المقصود بنفس الأمر: هو عقل مجرد كلي، وجوده وجود واسع، ليس محدودا بزمان ولامكان، وهو المسمى بالعقل الفعال،[1] فعندما نقول عقل كلي، نعني أنه واسع وغير محدود، وهو غير الكلي في المنطق، لأن الكلي في المنطق، هو القابل للانطباق على كثيرين، بينما العقل الكلي هنا، بمعنى أن وجوده مجرد غير محدود بزمان أو مكان.

فعندما يقال نفس الأمر، فإنما يقصد به ذلك العقل الكلي المجرد، وهذا العقل المجرد يشتمل على صور المعقولات، أي أن كل المفاهيم والصور الذهنية موجودة في ذلك العقل المجرد من الزمان والمكان، ومعنى أن القضايا صادقة بمطابقتها لنفس الأمر، أي بمطابقتها للصور العلمية الموجودة في ذلك العقل الكلي المجرد، وهذا الكلام مبني على أساس أن هناك طولية في العوالم، وأن هناك عالم العقل.

---

(١) الخواجة نصير الدين الطوسي. شرح الاشارات. ج ٢: ص ٣٦١. وكشف المراد. ص ٧٠. وملا هادي السبزواري. شرح المنظومة. ص ٥٤.

والمراد بذلك أنهم يقولون: ان الموجودات الإمكانية إما مجردة ذاتا وفعلا عن المادة وآثارها، فهي مايسمى ـ بحسب إصطلاحهم ـ بالعقل المجرد.

أو هي مجردة عن المادة ذاتا دون أن تكون مجردة عن المادة فعلا، أي مجردة عن المادة دون آثارها، فيسمى ذلك بعالم المثال.

أو تكون الموجودات الإمكانية مادية، وهي تتمثل بعالم الطبيعة، وهو عالمنا هذا.

وقد ناقش المصنف هذا الكلام، وقال إنه غير تام، لأننا نسأل عن المفاهيم والمعارف الموجودة لدى هذا العقل المجرد المشتمل على المعارف، فماهو ملاك صدقها وكذبها؟ لأن المفاهيم الموجودة في أذهاننا ملاك صدقها وكذبها هو مطابقتها للمفاهيم الموجودة في ذلك العقل المجرد بحسب الفرض، لكن ماهو ملاك صدق وكذب تلك المفاهيم التي لدى ذلك العقل؟

إذا كان الملاك هو المطابقة لما هو موجود عند عقل آخر، ننقل الكلام الى العقل الآخر، فنقول: ماهو ملاك صدق ماهو موجود لديه من معارف ومفاهيم؟ فلابد أن تكون مطابقة لما هو موجود في عقل ثالث، وفي العقل الثالث نقول كذلك: ما هو ملاك صدقها؟

فيتسلسل الأمر الى مالانهاية، والتسلسل محال، إذا هذا القول غير تام.

والصحيح ماذكرناه، وهو أن ملاك الصدق في القضايا هو المطابقة لما هو ثابت، سواء كان هذا الثبوت خارجيا أو ذهنيا، أي الثبوت بالمعنى الأعم.

الفصل التاسع
الشيئية تساوق الوجود

معنى المساوقة:

المصطلحات في الفلسفة دقيقة، فالمساوقة ليست بمعنى المساواة، بل بمعنى أخص من المساواة، ولكي يتضح الفرق بين المساوقة والمساواة نقول: يوجد لدينا مفهوم، ويوجد لدينا مصداق، وتوجد لدينا حيثية الصدق، فإذا كانت حيثية الصدق نفسها بينهما مشتركة، فتكون بينهما مساوقة، وإذا كانت حيثية الصدق بينهما غير مشتركة فلاتكون بينهما مساوقة بل مساواة، ففي المساواة يشترط أن يكون المصداق واحداً، لكن المفهوم متعدد، بينما حيثية الصدق قد تكون واحدة أو مختلفة. بخلاف المساوقة التي تتحد فيها حيثية الصدق أيضاً.

وبعبارة أخرى أن الفرق بين المساوقة والمساواة، هو أن المساواة تعني اتحاد معنيين في جميع مصاديقهما، بحيث كل ما صدق عليه هذا المعنى صدق عليه ذلك المعنى أيضاً، سواء كانت حيثية الصدق واحدة أم مختلفة. وأما المساوقة فيشترط فيها مع ذلك اتحاد جهة الصدق وحيثيته. فالمساواة اعم من المساوقة.

من هنا يكون معنى الوجود مساوقاً للشيئية، ان كل موجود فهو من حيث انه موجود شيء، كما ان كل شيء فهو من حيث انه شيء موجود. وذلك لأنه ليس هناك امر وراء الوجود به يكون الشيء شيئاً. وهكذا الوجود والوحدة كما سيأتي في الفصل الأول من المرحلة الثامنة، بل الوجود مساوق لكل من صفاته العامة، كالخارجية المطلقة، والفعلية المطلقة، والتشخص، وغيرها.

وربما يتحقق التساوي من دون المساوقة، كما في الانسان والضاحك، فإنه

وان كان يصدق الانسان على كل ما يصدق عليه الضاحك، وبالعكس، إلا أن حيثية الصدق مختلفة، فإن المصاديق تلك، من جهة ذواتها وجواهرها إنسان، ومن جهة بعض عرضياتها وأعراضها ضاحك، فلا يكون الانسان من حيث انه انسان ضاحكا، ولا الضاحك من حيث انه ضاحك انسانا.

الوجود والشيئية متساوقان:

أن الوجود والشيئية متساوقان، أي و إن كان مفهوم الوجود في الذهن غير مفهوم الشيئية، ولكن مصداقهما في الخارج واحد، وحيثية الصدق واحدة، فإن الوجود وجود من حيث هو شيء، والشيء شيء من حيث هو وجود، إذا بينهما مساوقة، فكل ماصدق عليه أنه شيء يصدق عليه أنه وجود، وكل ماصدق عليه أنه وجود يصدق عليه أنه شيء من نفس الحيثية، فالشيئية لاتساوي الوجود فقط بل هي تساوقه، فالوجود هو الشيء، والشيء هو الوجود، إذ لاغير للوجود إلا العدم، وهو بطلان محض لاثبوت له، والوجود هو الأصيل الذي يكون منشأ لترتب الآثار الخارجية، والمسألة واضحة إذ أن مجرد التصور الصحيح لها يكفي للتصديق وجدانا بها.

شبهة المعتزلة:

أن سبب إثارة هذا البحث، هو شبهة ذكرها المعتزلة، وملخصها: انهم زعموا أن الثبوت أعم مطلقا من الوجود، أي أن المعدومات قسمت الى قسمين: معدوم ممكن ومعدوم محال، والمعدوم الممكن ثابت، فالثابت عندهم أعم، يشمل الموجود والمعدوم الممكن، بينما غير الثابت ــ المنفي بتعبيرهم ــ يكون معنى أخص من المعدوم، لأنه لايشمل إلا المحال ــ المعدوم غير الممكن ــ وقد ذهب جماعة من المعتزلة إلى أن الوجود لايساوق الشيئية، فقالوا إن الوجود

لايساوق الثبوت وإنما الثبوت معنى أعم من الوجود، وأن المعدومات قسمان، منها ماهو ممتنع، كاجتماع النقيضين، وشريك الباري، ومنها ماهو ممكن، أي له ثبوت قبل وجوده وتحققه، إذاً هو شيء.

وإنما ساقوا ذلك لشبهة طرأت لديهم، ملخصها: أن الله تعالى يعلم بالأشياء قبل إيجادها، والعلم من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، أي يحتاج العلم إلى متعلق، فعندما نقول مثلاً: فلان يعلم بالكتاب، أو يعلم بالأمر الفلاني، فلابد أن يكون هذا الأمر المعلوم ثابتاً حتى يتعلق به العلم، والله تعالى يعلم بالممكنات قبل وجودها، فلايمكن أن تكون هذه الممكنات المعلومة معدومة ـ عدماً محضاً ـ لأن المعدوم ليس ثابتاً، وماليس ثابتاً لايمكن أن يتعلق به علم. ومن جهة أخرى أن الحق تعالى عالمٌ عِلماً تفصيلياً أزلياً بالأشياء قبل إيجادها، فلابد أن يكون لهذه الأشياء نحو ثبوت وشيئية في حال عدمها، لكي تقع متعلقاً لعلمه تعالى. وعلى هذا الأساس قالوا: إن الممكنات المعدومة ليست موجودة ولكنها ثابتة، ومعنى الثابت عندهم، هو ما يمكن ان يُخبر عنه، أو ما يمكن أن يُعلم، والمنفي نقيضه وبالتالي ينطبق على الثابت عنوان الشيئية، فلاتكون الشيئية مساوقة للموجودية، وإنما تكون الشيئية أعم من الموجودية، إذ قد يكون الشيء ثابتاً ولكنه ليس بموجود، كما في الممكنات المعدومة قبل وجودها، وهذه الشبهة أدَّت بهذه الطائفة من المعتزلة إلى الالتزام بهذه الدعوى الباطلة، وهي أن الثبوت أعم من الوجود، أي يشمل بعض المعدومات، وأن النفي يقابل الثبوت، وهذه شبهة في مقابل البداهة.

كما نُسب إلى بعضهم أن هناك واسطة بين الوجود والعدم وهي الحال، فعندما نَصِفُ زيداً بالعالِميَّة، ونَصِفُ الكتاب بالمعلومية، فانها من الصفات الانتزاعية التي لا وجود منحاز لها، وان كان لها وجود غير منحاز، حيث انها

اضافة، والاضافة ـ كما صرح المصنف في الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة من نهاية الحكمة ـ موجودة بوجود موضوعها. وهذا معنى كونها انتزاعية، فإن الانتزاعي هو الذي يكون وجوده بوجود منشأ انتزاعه، وليس له وجود منحاز، فلو حللنا (زيد عالم) لما وجدنا إلا زيداً الذات والعلم، والعلم هو منشأ لإنتزاع العالم، أما العالِمية: أي الرابطة والاضافة والعلاقة بين زيد والعلم، فليس لها ما بإزاء في الخارج، أما العالِم فهو موجود في الخارج لأنه يوجد لدينا (علمٌ وزيد) موجود في الخارج، أما العالِمية فليس لها ما بإزاء في الخارج، إذاً هي ليست موجودة، وبما أنها صفة لزيد وهو موجود، وصفة الموجود لابد أن تكون موجودة، فإذن هي غير معدومة، ولكنها غير موجودة في الخارج بمصداق، فلما كانت هذه الصفة ـ العالميَّة ـ لا موجودة ولا معدومة، إذاً هي حالة وسطى بين الوجود والعدم، عبَّروا عنها بالحال.

فالحال حالة وسطى بين الوجود والعدم، وليست هناك حالة وسطى بين الثابت والمنفي عندهم.

وملخص القول فيما نسب الى المعتزلة، انهم يرون ان الثابت نقيض المنفي، والمنفي هو المعدوم الممتنع، اما الثابت فهو الموجود والمعدوم الممكن.

بينما يرى بعضهم ان الثابت يشمل الموجود والمعدوم الممكن بالاضافة الى الحال.

جواب الشبهة:

وهذا الكلام شبهة في مقابل البديهة، لأن الوجود والعدم متناقضان ولا واسطة بينهما. وان الثابت شامل للوجود والحال التي يقول بها المعتزلة، والنفي مساوٍ للعدم.

وهذه الدعوى تبتني على أن الموجود لابد له من مصداق منحاز مستقل في

الخارج، وهذا الأصل الذي ابتنت عليه دعوى الحال لادليل عليه، بل الدليل على عدمه ـ كما سوف يأتي ـ لأن بعض مايصدق عليه أنه موجود، محال أن يكون له ما بإزاء منحاز مستقل في الخارج، أي لايكون له وجود في نفسه، كالوجود الرابط بين الموضوع والمحمول، ليس له ما بإزاء في الخارج موجود بنفسه متشخص قائم بذاته، لأنه قائم بطرفيه.

وبكلمة بديلة ان الاعتقاد بثبوت العدم وشيئيته، مع انه مخدوش من جهة توهم ضرورة الوجود المنحاز لكل موجود، وعدم الالتفات إلى ان الصفات الإضافية المحضة التي هي نفس الإضافة، سنخ وجودها انه ليس وجوداً مستقلاً، وإلاّ لم يكن ربطاً واضافة.

الفصل العاشر
في أنه لا تمايز ولا عليّة في العدم

هذا البحث هو بحث استطرادي، لأن موضوع الفلسفة هو الوجود، والبحث فيه في أحوال الموجود من حيثُ إنه موجود، والعدم في مقابل الوجود، فلا يكون البحث في العدم داخلاً في الفلسفة، وإنما يبحث بحثاً استطرادياً بتبع الوجود.

ولكن العدم وإن لم يكن له تحقق في عالم الأعيان لأنه يقابل الوجود، ولكن مما لاريب فيه أن مفهوم العدم له تحقق في الذهن الإنساني، كأي مفهوم فلسفي آخر، إذاً العدم والمعدوم ـ وإن لم يكن له تحقق في الأعيان ـ إلا أنه من المفاهيم الفلسفية التي تدخل في بناء المعرفة البشرية، فالبحث في العدم مهم في المعرفة البشرية.

والبحث هنا انما هو في إطار وجود المفاهيم، لأن العدم مفهوم في الذهن، والذهن يميز هذا المفهوم عن غيره من المفاهيم.

فما هو العدم إذاً؟ العدم هو لاشيء، ولذلك نقول أن لاتمايز في الأعدام ولا عليَّة في الأعدام، فهنا دعويان:

الأولى: لاتمايز في الأعدام.

الثانية: لاعليَّة في الأعدام.

١ ـ لا تمايز في الأعدام:

الدعوى الاولى: لا تمايز بين عدم وعدم، وهذه الدعوى بديهية، ولكن البديهيات نوعان، قسم غير قابل للاستدلال، وقسم منها قابل للاستدلال، ومنها هذه المسألة، مسألة أنْ لاتمايز ولا اختلاف بين عدم وعدم، فعلى الرغم من كونها مسألة بديهية نراها قابلة للاستدلال.

بيان الاستدلال، بماذا يكون الامتياز حتى يتميز شيء عن شيء؟ التمايز تارة يكون بتمام الذات كالأجناس العالية، فالجوهر يمتاز عن الكيف، والكيف يمتاز عن الأين، بتمام الذات، وتارة يكون التمايز بجزء الذات، كالتمايز بين الإنسان والفرس، فكلاهما من جنس الحيوان، لكن فصل الفرس هو الصاهل وفصل الإنسان هو الناطق. ويكون التمايز تارة أخرى بالأعراض (المنضمات)، كالتمايز بين هذه الورقة البيضاء وتلك السوداء باللون، وهنا نقول ان العدم لا ذات ولا حقيقة له لأنه بطلان محض. فإذا لم تكن هناك ذات للعدم فلا تمايز بتمام الذات، كما لا تمايز بجزء الذات، ولا تمايز بالمنضمات للذات.

العدم المطلق والعدم المضاف:

ولكن قد يقال اننا نشعر بالاختلاف والتمايز بين عدم السمع وعدم البصر، فمن أين نشأ هذا الفرق؟ الجواب: العدم نفسه ينقسم إلى عدم مطلق وعدم مضاف، والعدم المطلق: هو العدم بلا قيد وإضافة لشيء، والمضاف: هو العدم الذي يضاف إلى شيء، كما في: عدم البصر، وعدم السمع، فالبصر شيء أضفت له العدم، والسمع شيء اضفت له العدم، وهنا بما أن السمع موجود، والبصر موجود، وهما متمايزان، والذهن يُدرك الفرق بينهما، فعندما ننفي البصر، يشعر الذهن أن نفيه يغاير نفي السمع، وهذه المغايرة ليست حقيقية وذاتية، وإنما هي مغايرة بالعرض والمجاز، لأن التمايز والاختلاف في الواقع بين وجودين هما السمع والبصر، بمعنى ان التمايز الحاصل بالاضافة تمايز بالعرض، فإن المتمايز بالحقيقة هو الملكات وأقسام الوجود، وينسب مجازاً الى الأعدام المضافة اليها. ولذلك قال المصنف: ربما يتميز عدم من عدم بإضافة الوهم اياه الى الملكات وأقسام الوجود. والمقصود بالوهم هنا القوة الواهمة المدركة للمعاني الجزئية، كما فسره المحققون الآشتياني والآملي والهيدجي في تعاليقهم على شرح المنظومة. وقد يراد بالوهم الذهن، كما فسره آخرون.

ومن المعلوم ان عدم السمع وعدم البصر هو عدم مضاف إلى الملكات، اما عدم زيد وعدم عمرو فهو عدم مضاف الى أقسام الوجود.

٢ ـ لا علية في العدم:

أما الدعوى الثانية: وهي أنه لاعلية في العدم، أي ان عدم الشيء لايكون علة لعدم آخر، لكن ربما يقال فكيف يصح القول: (عدم العلة علة لعدم المعلول؟).

فعندما نقول النار علة للغليان، أو الحرارة علة للتمدد، فالعلة تعني وجود شيء هو النار، وهكذا المعلول، إذا العلة والمعلول امور حقيقية، اما نفي الأثر والمؤثر فإنها أمور غير حقيقية، أي ان العلية هي التأثير، والتأثير أمر وجودي، وهو لا يتحقق بين عدمين، فكيف نقول عدم العلة علة لعدم المعلول؟

الجواب: هذا كلام مجازي وليس كلاما حقيقيا، أي اننا نريد أن نقول هكذا: إذا لم يكن سبب فلا يوجد مسبب، فمرة نقول: إذا وجد الغيم وجد المطر، إذا وجدت العلة وجد المعلول، ومرة أخرى نريد نفي وجود المطر، فنقول: إذا لم يكن مؤثر لم يكن أثر، إذا لم تكن علة لم يكن معلول، إذا لم يكن غيم لم يكن مطر، فنعبر عن هذا تعبيرا مجازيا، فنقول: عدم العلة أي عدم الغيم علة لعدم المعلول، أي علة لعدم المطر، وإلا في الواقع لا علية هنا لأن عدم الغيم وعدم المطر، عدم وبطلان ولا شيء.

وبهذا يتضح انه قول على سبيل تقريب تعلق وجود المعلول بوجود العلة تعلقا مطلقا، بحيث لا يمكن تحققه بدونها.

وهذا كما في القضية الحملية السالبة، ففي القضية الحملية الموجبة يوجد حمل حقيقي، حكم ثابت لموضوع حقيقة، أما في القضية السالبة عندما نقول: الإنسان ليس بحجر، فليس هناك حمل حقيقي، بل نفي الحمل، سلب للحمل،

لايوجد حكم على الإنسان، بل نفي للحكم، لكن مع ذلك نُسمي هذه القضية بالحملية السالبة، والشي نفسه يقال في القضية الشرطية السالبة، فالتعبير عن الحملية السالبة بالحملية هو تعبير مجازي، لأنه ليس في الحملية السالبة إلا سلب الحمل، وكذلك في الشرطية السالبة.

وهناك ما يشبه ذلك في كلمات أصحاب المعقول، فهم يقولون: منفصلة حقيقية سالبة، ومنفصلة مانعة جمع سالبة، ومنفصلة مانعة خلو سالبة، مع ان في سالبة المنفصلة الحقيقية يُنفى ويسلب العناد من الطرفين، وفي سالبة مانعة الجمع يسلب امتناع الجمع، وكذا في مانعة الخلو السالبة يُسلب منع الخلو.

ومن ذلك أيضاً اطلاق الشرطية على المنفصلة، قال ابن سينا في منطق المشرقيين: (وكان الواجب بحسب لغة العرب أن تكون الشرطية هي المتصلة، فإنك تجد هناك شرطا موضوعا وجزاءا مرادفا، لكنهم يسمون المنفصلة أيضاً شرطية، وكأنهم يعنون بالشرطية ما يلحق فيه قضية...).

الفصل الحادي عشر

في أن المعدوم المطلق لا خبر عنه

معنى المعدوم المطلق:

المعـدوم المطلـق هـو الـذي لاتحقـق ولاثبـوت لـه في أي مرتبـة مـن مراتـب الوجود، بمعنى ان المعدوم المطلق لاتحقق له لا في الخارج ولا في الذهن.[1]

أما الذي لاتحقق له في الخارج وله وجود في الذهن، كالمعقولات الثانية المنطقية، فإنها ليست من مصاديق المعدوم المطلق، لأن الذهن مرتبة من مراتب الوجود الخارجي، إذ الخارجية أعم من الذهن والخارج، كما سيأتي.

المعدوم المطلق لايخبر عنه:

وما لا تحقق له في الخارج ولا في الذهن هو المعدوم المطلق، وهذا لا يقع موضوعاً في قضية، لأنه بطلان محض، ولهذا فلايصح أن يُحمل عليه شيء ولا أن يُخبر عنه بشيء، لأن الاخبار والحكم إنما يكون عما هو متحقق وثابت، والمعدوم المطلق لاتحقق له بالخارج ولا بالذهن، فلايمكن أن يخبر عنه، أما ماله تحقق في الخارج فيمكن أن نخبر عن وجوده الخارجي، وكذلك ماله وجود ذهني.

تجدر الاشارة الى ان امتناع الاخبار عن المعدوم المطلق، انما يختص بالإخبار الايجابي الذي يكون بطريق الحمل الشائع، لأنه يكون اخبارا عن شيء

---

(١) لاحظ: التحصيل. ص ٢٨٨. والأسفار الأربعة. ج ١: ص ٧٦، ١٣٨.

بشيء، اما الاخبار الايجابي بطريق الحمل الأولي، فلأنه اخبار عن الشيء بنفسه، وليس إخبارا عن شيء بشيء فيصح، حيث يقال: المعدوم المطلق معدوم مطلق، وهكذا يصح الاخبار السلبي، كما يقال: المعدوم المطلق ليس بموجود. ولذلك قال ابن سينا في إلهيات الشفاء: (والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب).

اشكال:

وهنا قد يثار سؤال ملخصه: كيف تقولون أن المعدوم المطلق لايخبر عنه، بينما أنتم بقولكم هذا نفسه تُخبرون عنه؟ لأن هذه القضية (المعدوم المطلق لايخبر عنه) فيها موضوع هو (المعدوم المطلق)، وفيها محمول هو (لايخبر عنه)، والمحمول هو حكم، أي خبر، فيكون خبراً عن هذا الموضوع.

إذاً هذه القضية تناقض نفسها، لأنها بنفسها هي إخبار عن المعدوم المطلق بعدم الإخبار عنه.

جواب الاشكال:

ولكي ندفع مايبدو من تناقض لابد من بيان نوعين من الحمل، فالحمل ينقسم إلى قسمين: حمل أولي ذاتي، وحمل شائع صناعي، وسوف نبينهما بشكل موجز، وسنلاحظ أن هذه الشبهة تُحل على أساس تعدد نوعي الحمل، وأن هذه القضية من قبيل جملة من القضايا كقولنا: شريك الباري شريك الباري، وشريك الباري ليس بشريك الباري، والجزئي جزئي، والجزئي ليس بجزئي بل كلي، وغيرها، فهذه القضايا في النظرة الأولية لها قد تبدو متناقضة، فكيف نصحح هذه القضايا وندفع التناقض؟

الجواب: ان التناقض يتحقق إذا توفرت شروطه، وهي الوحدات الثماني المعروفة، والتي أضاف اليها ملا صدرا وحدة تاسعة، وهي وحدة الحمل، وعلى أساسها يُحل هذاالأشكال.

ومن المعروف أنه لكي يتحقق الحمل لابد من توفر ركنين:

الأول: أن يكون هناك تغاير بين الموضوع والمحمول.

الثاني: وجود نحو من الاتحاد بين المحمول والموضوع.

وللحمل عدة تقسيمات، لكن مايهمنا هنا هو تقسيمه الى حمل أولي ذاتي وحمل شائع صناعي، ففي الحمل الشائع الصناعي يكون التغاير في المفهوم، أي ان المفهومين مختلفان، والاتحاد يكون في المصداق، كقولنا: (الإنسان ناطق)، فالمفهومان مختلفان، والمصداق واحد في الخارج.

أما إذا كان الاتحاد في المفهوم والمصداق، والمغايرة اعتبارية، كما في قولنا: الإنسان انسان، فالحمل أولي ذاتي، إذ أن الذهن يعتبر الانسان ويلاحظه مرة ويجعله موضوعا، ثم يعتبره ويلاحظه مرة اخرى ويجعله محمولا، فالإنسان هو الانسان ذاتا وماهية، لم يتعدد إلا في ملاحظة الذهن واعتباره.

ويسمى هذا الحمل بالأولي نسبة إلى الأوليات، أي لايحتاج حمل المحمول على الموضوع إلى دليل، كما في صحة حمل الحيوان الناطق على الإنسان، ومعنى كونه حملا ذاتيا نسبة إلى الذات والذاتيات، لأن الأساس في هذا الحمل هو حمل الذات والذاتيات على الذات، وهنا قد يقال: ما الفائدة من الحمل الذاتي إذا كان هو حمل الذات على الذات أو حمل الذاتيات على الذات؟

الجواب: الفائدة تظهر إذا كان هناك من يشك في أن الشيء ثابت لنفسه، أي هو هو أو ليس هو هو.

وعلى هذا يمكننا الإجابة على الإشكال المتقدم ونفي مايبدو من تناقض بين القضايا المارة الذكر، فإذا كان الإيجاب بنحو الحمل الأولي والسلب بنحو الحمل الشائع فلايقع التناقض، فعندما نقول: الجزئي جزئي بالحمل الأولي، والجزئي ليس بجزئي أي كلي بالحمل الشائع، فلايقع التناقض بينهما، لماذا؟ لأنه في الحمل الأولي نلاحظ المفهوم، و بالنسبة للحمل الشائع نلاحظ المصداق.

أي أن مفهوم الجزئي هو مفهوم الجزئي بالحمل الأولي، وعندما يكون

نظرنا إلى المصداق نقول بأن مفهوم الجزئي في الذهن هو مصداق من مصاديق الكلي، لأن الحمل الشائع ينصرف النظر فيه إلى المصداق.

قال صدر المتألهين: (انه قد يصدق معنى على نفسه بأحد الحملين، ويكذب عنها بالآخر، كمفهوم الجزئي، والتشخص، والجنس، والفصل، واللامفهوم، واللاشيء، واجتماع النقيضين، وشريك الباري، وعدم العدم، وأشباهها، بل مفهوم الحركة، والزمان، والاستعداد، والهيولى، ونظائرها. ولهذا اعتبروا في شرائط التناقض وحدات أخرى من جملة الوحدات، وهي وحدة الحمل، فإن كلا من المذكورات يصدق على نفسه ويكذب عنها، لكن بنحوين من العمل لا بنحو آخر، فبهذا الأصل ينحل كثير من الاشكالات المختصة بالتعقل).[1]

ولابد من الإشارة إلى أن معنى الحمل الأولي والحمل الشائع يستعملان في كلمات الفلاسفة بنحوين، فتارة يكون الحمل الأولي والحمل الشائع قيداً للموضوع في القضية، وأخرى يكونان قيداً لنفس القضية المؤلفة من الموضوع والمحمول، فهنا لابد أن نلاحظ هل الحمل مأخوذ قيداً للموضوع خاصة، أو أنه مأخوذ قيداً لتمام القضية المكونة من المحمول والموضوع؟

لقد ذكر المصنف قيد الحمل الأولي والحمل الشائع في كتاب بداية الحكمة قيدين للقضية ذاتها المؤلفة من الموضوع والمحمول. فاذا كانا قيدين للقضية يفيدان كيفية الحمل وان الاتحاد بين المحمول والموضوع هل هو اتحاد مفهومي ام مصداقي؟ بينما اذا كانا قيدين للموضوع فانهما يفيدان حال ما حكم عليه وهل هو المفهوم أو المصداق؟

إن القضايا من قبيل الجزئي جزئي، والجزئي ليس بجزئي، وشريك الباري شريك الباري، وشريك الباري ليس بشريك الباري، وإن كان يبدو أن

---

(١) الشواهد الربوبية، ص ٢٨.

بينها تناقض إلا أنه لاتناقض فيها، لاختلاف وحدة الحمل، فالجزئي جزئي بالحمل الأولي، أي مفهوم الجزئي الذي يمتنع صدقه على كثيرين هو نفسه مفهوم الجزئي، والجزئي ليس بجزئي أي كلي بالحمل الشائع، بمعنى أن الجزئي الذي لايمتنع صدقه على كثيرين هو مصداق للكلي، أي أن مفهوم الجزئي في الذهن هو مصداق كلي ينطبق على كل جزئي، فهو مصداق للكلي، الذي لايمتنع فرض صدقه على كثيرين، كما في الإنسان الخارجي الذي هو مصداق الإنسان، أما الإنسان الموجود في الذهن فهو مفهوم الإنسان أي ليس مصداقا للإنسان الحقيقي الخارجي.

أما القول: كل معدوم مطلق لايخبر عنه، فكل معدوم مطلق معدوم مطلق لايخبرعنه بالحمل الشائع، لأن المعدوم المطلق لاوجود له لافي الخارج ولافي الذهن، ولكن الذهن يفترض مصداقا، وهذا المصداق الافتراضي لايمكن أن يخبر عنه، لأنه لاشيء، ولذلك فكل ماهو مصداق افتراضي للمعدوم المطلق، أي بالحمل الشائع، فإنه معدوم مطلق لايخبر عنه، أما ما وقع الإخبار عنه، عندما نقول: المعدوم المطلق معدوم مطلق، فهو مفهوم المعدوم المطلق، أي المعدوم المطلق بالحمل الأولي، إذا فما نخبر عنه هو مفهوم المعدوم المطلق وليس مصداق المعدوم المطلق الإفتراضي، أي أن المعدوم المطلق بالحمل الأولي يخبر عنه، أي عن مفهومه، اما مصداقه الافتراضي، أي المعدوم المطلق بالحمل الشائع، فلايخبر عنه، لأنه لاشيء، وبالتالي يحل التهافت والتناقض بين القضيتين.

وبعبارة أخرى: أن ما يخبر عنه هو الموجود الذهني، أي مفهوم المعدوم المطلق، أما ما لايمكن الإخبار عنه فهو المصاديق التي يفترضها الذهن للمعدوم المطلق، وهذه المصاديق الافتراضية لاشيء.

قال صدر المتألهين: (فكان مفهوم المجهول المطلق من حيث يتمثل نفسه،

يتوجه عليه صحة الإخبار عنه، وإن كان بعدم الإخبار عنه. وان امتناع الاخبار انما يتوجه اليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل انه فرد له تقديرا. وعلى هذا القياس حكم نظائره كالمعدوم المطلق).[١]

وهنا ينبغي بيان نكتة في المقام، وهي أن مفهوم العدم يمكن أن يتصوره الذهن، تبعا لتصوره للوجود، وهذا المفهوم لا مصداق له في الخارج، لكن له وجود ذهني، فيمكن أن نحكم على مفهوم العدم المتلبس بالوجود الذهني، لأن الذهن أحد مفردات عالم الوجود، فما يفترضه الذهن يتلبس بالوجود الذهني، وإن كان أمرا غير موجود خارج الذهن.

---

(١) الأسفار الأربعة، ج ١: ص ٣٤٧.

الفصل الثاني عشر
في امتناع إعادة المعدوم بعينه

منشأ هذا البحث ظهر لدى المتكلمين، ثم أدرج في مباحث الفلاسفة بعد أن صار مورداً للأخذ والرد، وكان منشأ هذا البحث شبهة ارتبطت بمسألة المعاد، حيثُ رأى بعض المتكلمين أن مسألة البعث والمعاد يوم القيامة هي إعادة للمعدوم، لأن الإنسان حسب رأيهم عندما يتوفاه الله تعالى ينعدم، فإذا انعدم فكيف يُبعث يوم القيامة؟ إذاً لابد من القول بإمكان إعادة المعدوم، حتى يصح الاعتقاد بالبعث والمعاد.

ولكن هذا كلام غير دقيق، فإن إعادة المعدوم ممتنعة وليست ممكنة، كما زعم هؤلاء المتكلمون، ومن المتكلمين تسرب هذا البحث الى الفلسفة، فبحثه الفلاسفة، وقرروا أن إعادة المعدوم من الأمور الممتنعة.

معنى امتناع اعادة المعدوم:

ماهو المقصود بامتناع إعادة المعدوم؟ المقصود هو أن يكون هناك شيء موجود وله مشخصات، لأن الشيء مالم يتشخص لايوجد، فهذا الكتاب الذي بيدك، متشخص في وجوده، في زمانه الخاص، وفي مكانه الخاص...الخ، فإعادة المعدوم تعني، أن هذا الكتاب عُدِم ـ فرضاً ـ وتلاشى، فهل يمكن إعادته بنفس حالته السابقة وبنفس مشخصاته؟ الفلاسفة قالوا: إن ذلك مستحيل، إعادة المعدوم بشخصه مستحيل، لكن شبيه ومثيل هذا الكتاب يمكن أن يعود وليس الكتاب نفسه، فالثاني هو مثل للأول، فإعادة شبيه للمعدوم غير ممتنع، لكن إعادة المعدوم نفسه بشخصه وعينه ممتنع ومستحيل.

وبعبارة اخرى انه ليس البحث في إعادة ماهية كانت موجودة وانعدمت،

اعادتها بعينها في وجود آخر. وأيضاً ليس البحث في إبداع وجود يماثل الموجود المعدوم. وانما الكلام في إعادة موجود بعينه وشخصه بعد انعدامه، بأن يكون شخص الموجود موجوداً بوجودين: وجود قبل الانعدام، ووجود بالإعادة.

ومن المعلوم ان المفهوم الحقيقي الذي تدل عليه لفظة «الإعادة» هو ما يفيده قيد «بعينه» فيكون ذكره للتأكيد، في قولهم «ان إعادة المعدوم بعينه ممتنعة».

ونضرب مثالاً آخر بسيطاً: نقول حرّك يدك حركة معينة، فهذه الحركة بعد برهة سوف تنقضي وتنتهي، ثم حرك يدك مرة أخرى بنفس اسلوب الحركة السابقة، فهل هذه الحركة الثانية هي نفس الحركة الأولى؟ من الواضح أن الحركة الثانية ليست إعادة للحركة الأولى بتمام مشخصاتها وابعادها، لأن الحركة الأولى تمّت مثلاً في الساعة الخامسة والدقيقة الخامسة والثانية الخامسة، بينما الحركة الثانية تمّت بنفس الساعة والدقيقة لكن في الثانية الثامنة، فحينئذٍ الزمان اختلف وهو من المشخصات، فالحركة الثانية ليست هي نفس شخص الحركة الأولى بل هي مماثلة لها، فهما حركتان لاحركة واحدة، وإن كانت الحركة الثانية شبيهة ومماثلة للحركة الأولى من جهات كثيرة، لكنها غيرها.

رأي الحكماء:

والقول بامتناع إعادة المعدوم بعينه، هو الذي ذهب إليه الحكماء وقالوا إنه من البديهيات، وتبعهم بعض المتكلمين، ومنهم الفخر الرازي المعروف بتشكيكاته الكثيرة، فهو يقول: إن امتناع إعادة المعدوم أمر بديهي لايحتاج إلى الاستدلال، لكن قال كثير من المتكلمين إن إعادة المعدوم ممكنة.

من هنا تعددت الأقوال في المسألة، فالحكماء قالوا: باستحالة إعادة المعدوم

بعينه، وأكثر المتكلمين قالوا: بإمكان الإعادة، وقسمٌ من الحكماء قالوا ببداهة استحالة إعادة المعدوم بعينه، وبعضهم قال بأنها نظرية تحتاج برهاناً. وقد عدَّ ابن سينا امتناع اعادة المعدوم ضرورياً، فقال في الهيات «الشفاء»[١] عن اعادة المعدوم: (على ان العقل يدفع هذا دفعاً لا يحتاج الى بيان، وكل ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم).

وقال صدرالمتألهين[٢]: (إن المسألة بديهية أولية، بعد تذكر الوجود والعدم والاعادة. وذلك لأن الوجود ليس إلاّ نفس هوية الشيء الوجودي. وكذا العدم ليس إلاّ بطلان الشيء، فكما لا يكون لشيء واحد إلاّ وجود واحد، فلا يتصور وجودان لذات واحدة بعينها).

وهنا قد يقال: إذا كانت هذه المسألة بديهية فلماذا لم يقبلها بعضهم؟ الجواب: إن الذهن يأنس بالماهيات، ولذلك كانت القضايا في الفلسفة مسوقة على عكس الحمل، أي أن الذهن يضع الماهية موضوعاً ثم يحمل عليها المحمول، بينما في الواقع الموجود هو الموضوع والماهيَّة هي المحمول، فأنس الذهن وألفه بالماهيات هو الذي سبب الالتباس في هذا الموضوع.

الأدلة على هذه المسألة؟

ذكر المصنف أربعة أدلة، وهي:

١ ــ لو جاز للمعدوم في زمان أن يعاد في زمان آخر، كما لو انعدم هذا الكتاب اليوم وأريدت اعادته (غداً مثلاً، يلزم من ذلك أن يتخلل العدم بين الشيء ونفسه، بين الكتاب وذاته، وتخلل العدم بين الشيء ونفسه محال، لأنه

---

(١) الشفاء: الالهيات، ص ٢٩٨.

(٢) تعليقة صدرالمتألهين على الشفاء، ص ٢٩.

حينئذٍ يكون موجوداً في زمانين بينهما عدم متخلل.

فإن الشيء الواحد سيكون له تقدم على نفسه، ولايمكن أن يكون شيء متقدماً على نفسه، أما أن يتقدم جزء الشيء على جزئه الآخر فهذا لامحذور منه.

إذاً فيلزم من إعادة المعدوم بعينه تخلل العدم بين وجود الشيء ووجوده نفسه، فيكون الشيء متقدماً على نفسه، أي انه سيتقدم الشيء على نفسه بالزمان، وهو بحذاء تقدم الشيء على نفسه بالذات،[1] وهذا محال.

٢ ــ لو جازت إعادة المعدوم بعينه بعد عدمه، لجاز إيجاد مايماثله من جميع الوجوه، ابتداءً واستئنافاً، أي ايجاد ما هو عينه، فعلى فرض إعادة هذا الكتاب بعينه، يجوز إيجاد كتاب يماثله من جميع الوجوه، يماثله ابتداءً، ويماثله استئنافاً فيكون هو هذا الكتاب، وهذا محال.

وهذا يعتمد على قاعدة عقلية وهي (مبدأ الانسجام والتماثل) وملخصها: أن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد. ومن المعلوم ان الجواز في مصطلح الفلاسفة بمعنى الإمكان، وفي مصطلح الفقهاء بمعنى الإباحة في العبادات والصحة في المعاملات.

فعندما نلاحظ قطعة حديد تتمدد بالحرارة، نقول القطعة المماثلة لها حكمها أيضاً أي حكم هذه القطعة من الحديد نفسها.

والحكم المنفي عن قطعة الحديد الأولى هو كذلك منفي عن الثانية، لأن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.

وابتداء مثل الشيء ومعاد الشيء لافرق بينهما بوجهٍ، لأن الشيء المبتدأ

---

(١) الأسفار الأربعة، ج ١: ص ٣٥٦. وشرح المنظومة، ص ٤٨.

والشيء المعاد هما أمر واحد، متماثلان من جميع الوجوه، فإذا جازت إعادة الشيء بعينه بعد أن ينعدم جاز إيجاد مايماثله ابتداءً أو استئنافاً، وهذا محال، لأنه يلزم من ذلك اجتماع المثلين في الوجود، وهو محال، لأن اجتماعهما يعني عدم التمييز بينهما، وهذا يقتضي وحدة الكثير من حيثُ هو كثير، وهو محال، فإن المثلين من جميع الوجوه يعني العينين.

وبتعبير آخر، إن هذا الكتاب يجوز أن يوجد مايماثله بكل شيء ابتداءً، فإذا جاز ذلك يصبح لدينا شخصان لهذا الكتاب، متطابقان في كل المشخصات، فيلزم ألاّ يكون بين الكتابين أي مائز أو فارق، فيكونان أمراً واحداً، ولكننا قد فرضنا أنهما اثنان (كثير) فيلزم من ذلك أن يكون الكثير واحداً والواحد كثيراً، وهذا محال.

٣ ـ إن إعادة المعدوم توجب كون المعاد هو المبتدأ، يعني إعادة هذا الكتاب بعد انعدامه، تعني أن إعادة الكتاب في اليوم الثاني هو عين الكتاب الأول، وهذا محال، لأنه يلزم من ذلك إما الإنقلاب أو الخلف.

إن إعادة المعدوم بعينه يستلزم أن تكون إعادة هذا الكتاب الذي انعدم هو عين هذا الكتاب الذي بأيدينا ذاتاً، في جميع المشخصات والخصوصيات، فيكون المعاد عين الكتاب الأول، فيلزم من ذلك الانقلاب، أو يلزم من ذلك الخلفُ، لأنه يلزم ألاّ يكون عوداً، ونحن فرضنا أن الكتاب (الذي سيكون) المعاد هو إعادة.

وكما هو مستفاد من شرح المنظومة، ان المعاد اذا صار عين المبتدأ، ولم يكن هناك إلا موجود واحد، فإن قلتم إن الموجود ذلك معاد، لزم إنقلاب المبتدأ وصيرورته معادا. وإن قلتم انه مبتدأ، لزم الخلف، اذ عليه لا تتحق الإعادة المفروض تحققها. وان قلتم انه معاد ومبتدأ، لزم اجتماع المتقابلين.

٤ ـ لو جازت الإعادة وجاز أن يعاد الكتاب المعدوم غدا بنفس مشخصاته، فهذه الإعادة لهذا الكتاب، تمكن عدة مرات، بل إلى ما لانهاية، لأنه إذا أمكن

أن يعاد مرة فيمكن أن يعاد لما لانهاية وذلك يعني عدم وجود فرق بين الكتاب المعاد والكتاب المبتدأ، وتعين العدد من لوازم الشيء المتشخص، والشيء مالم يتشخص لايوجد فإنه في الأنواع التي تقبل الكثرة في أفرادها، لا تخلو الأعراض ومنها العدد، اما ان تكون أسبابا للشخص، كما ذهب اليه جمهور الفلاسفة، او انها تكون أمارات ولوازم للتشخص، كما ذهب اليه الفارابي، وتبعه ملا صدرا، والمصنف، وعلى أي حال فلا ينفك التشخص عنها.

وتقرير هذا البرهان بشكل آخر، أن الإعادة إما مستحيلة أو ممكنة، فإذا كانت ممكنة فإنها ممكنة ليس في المرة الأولى فقط بل هي ممكنة في ما لانهاية من المرات، لأن الإعادة إذا كانت جائزة في المرة الأولى، فإنها جائزة أيضا لما لانهاية، فإذا كانت الإعادة ممكنة لما لانهاية، إذا لايمكن أن نعين العدد، ولما كان تعيين العدد من لوازم الشيء المتشخص، والشيء مالم يتشخص لايوجد، فلايمكن إعادة المعدوم. هذا هو تمام الكلام في قول الحكماء.

رأي جماعة من المتكلمين:

أنهم قالوا: بإمكان إعادة المعدوم، حيث استدلوا بأنه لو كانت إعادة المعدوم ممتنعة فهذا لايخلو من ثلاثة احتمالات، إما أن يكون هذا الامتناع ناشئا من ماهية هذا الشيء، فأساسا لاتوجد هذه الماهية الممتنعة، أو لأمر لازم للماهية، فإذا لزم الماهية أمر ممتنع تمتنع الماهية، أو أن الامتناع لأمر خارج عن الماهية، عارض ومفارق للماهية، فبعد أن يزول هذا الأمر يزول امتناع الماهية.

لكن هذا الكلام غيرتام، لأن الامتناع لم ينشأ من الماهية، لأنها أمر اعتباري، وإنما الامتناع ينشأ من وجود الشيء المعدوم، أو لأمر ملازم لوجوده. وهو انه لا يمكن أن يكون لموجود وجودان، لأن معنى العينية هي الوحدة وعدم

التمايز بشيء، ولازم الإعادة الاثنينية، فإعادة الشيء بعينه تستلزم التناقض.

ومن الواضح ان الممتنعات كاجتماع النقيضين ماهيتها مفروضة، لأن المحالات الذاتية لا ماهية لها.

معنى المعاد:

ما الذي دعا هؤلاء الى القول بجواز الإعادة؟ ان الذي دعاهم هو زعمهم أن المعاد هو إعادة للمعدوم، والمعاد أمر يقيني، لأنه نصّت عليه الشرائع السماوية.

لكن الصحيح أن المعاد ليس إعادة المعدوم، لأن الموت ليس إنعداما كما توهموا. الله تعالى يعبر عنه بالتوفي (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها) فالموت ليس إعادة للمعدوم، لأنه عبر عنه بالتوفي، والتوفي هو التحول، تحوّل الإنسان الى نشأة أخرى، والانتقال من عالم إلى عالم، من النشأة الدنيوية إلى النشأة البرزخية ثم العالم الآخر يوم القيامة، فالتوفي ليس من مادة (فوت) بل هو من مادة (وفى) بمعنى استوفى أي حوَّله، كما لو فرضنا أن شخصاً وفّى آخر يطلبه، بمعنى أعطاه الدين، والله تعالى يتوفاه بمعنى يأخذه من هذا العالم الى عالم آخر، ولهذا عبر المصنف عنه بقوله إن الموت نوع استكمال، أي انتقال من عالم الى عالم آخر، ومن نشأة إلى أخرى، وليس إنعداماً وزوالاً.

المرحلة الثانية

في انقسام الوجود الى خارجي وذهني

الفصل الاول
في الوجود الخارجي والوجود الذهني

البحث في المرحلتين الثانية والثالثة ليس في كليات مباحث الوجود، كما تقدم في المرحلة الأولى، أي ليس في الأحوال المساوية للوجود من حيثُ هو موجود، فقد كنّا نبحث عن اصالة الوجود، أي ان الوجود هو منشأ ترتب الآثار، فالمحمول مساو للموضوع، والأصالة مساوية للوجود، وهكذا الوجود شيء، فالشيئية مساوية الى الوجود.

أما هنا فنبحث في الاحوال وفي الاحكام التي هي وما يقابلها تساوي الوجود، فإن الوجود ينقسم الى ذهني وخارجي، وينقسم الى مستقل ورابط ـ كما في المرحلة الثالثة ـ فالوجود ليس خارجياً فقط وليس ذهنياً فقط، وانما الوجود ينقسم الى خارجي وذهني، أي الخارجية زائداً الذهنية تساوي الوجود.

الخارجية المطلقة والخارجية بالقياس:

عندما نطلق مصطلح الخارجية، تارةً نعني به الخارجية في مقابل الذهنية، وأخرى نعني به الخارجية المطلقة. وبعبارة اخرى الخارجية تارة تكون خارجية مطلقة، وأخرى تكون خارجية بالقياس، وما نعنيه في هذه المرحلة هي الخارجية بالقياس لا الخارجية المطلقة.

والخارجية بالقياس هي مايقابل الذهنية، والخارجية المطلقة هي ماتشمل الخارجية والذهنية. ونعني بالخارجية المطلقة، الوجود الذي يكون منشأً لترتب الآثار، فكما ان الوجود الخارجي يكون منشأً لترتب الاثر ـ النار في الخارج تُحرق ـ كذلك الوجود الذهني يكون منشأً لترتب أثر معيّن. قد يقال كيف؟

الجواب: هو أنَّ الوجود الذهني يطرد الجهل، أي صورة الكتاب الآن في ذهنك تطرد عدم الصورة، او عدم علمك بالكتاب مثلاً، كما تكون منشأً لترتب آثار أخرى، فهذه الأحكام التي نثبتها للوجود الذهني هي من آثاره الوجودية، بمعنى أثر لما هو موجود خارجي، وهكذا قد تتصور احياناً (العنب الحامض) فيسيل لُعابُكَ، فصار الوجود الذهني هنا منشأً لترتب أثر معين، لترتب انفعال نفسي معين. فالوجود الذهني بهذا اللحاظ يكون وجوداً خارجياً، ويعني مصطلح الخارجية هنا الخارجية المطلقة، التي هي أعم ممّا هو في الخارج وممّا هو في الذهن. أي يشمل كل ما يكون منشأً لترتب الآثار.

اما المقصود بالخارجية في هذا الفصل فهي الخارجية بالقياس وليس الخارجية المطلقة.

ومن المعلوم ان ذهنية الذهن انما هي في كونه مرآة وحاكياً للخارج، وإلاّ فهو من حيث نفسه وجود خارجي تترتب عليه آثاره، حيث انه علم، والعلم امر وجودي، وليس أمراً عدمياً.

ويسمى وجود الماهية في الذهن وجوداً ذهنياً، كما يسمى علماً حصولياً، وهو أعم من العلم الحسي والخيالي والعقلي.

تاريخ بحث الوجود الذهني:

يقول الشهيد المطهري[1]: لانجد بحثاً بعنوان الوجود الذهني في التراث الفلسفي الاسلاميحتى القرنين الخامس والسادس الهجريين، ولم تكن هناك براهين وأدلة على هذه المسألة، ولا الاشكالات التي ذكرت فيما بعد، ولكن

---

(١) شرح المنظومة، ج ١، ص ٢٠٩.

مسألة الوجود الذهني عنونت لأول مرة في القرن السادس الهجري في كتاب المباحث المشرقية للفخر الرازي.

كما ان مسألة الوجود الذهني أسهم فيها المتكلمون والحكماء والعرفاء، وكان لكل منهم دور مهم في المسألة، ولكن دور المتكلمين كان دوراً تخريبياً، او بالأصح كان دورهم في هذه المسألة هو إثارة الاشكالات والنقوض عليها، فيما قام العرفاء والحكماء بدور رائد في بيان هذه المسألة وجلائها. وقد انتهت هذه المسألة في مدرسة الحكمة المتعالية الى مستوى النضج، وهو ماتبناه المصنف في هذا الكتاب.

أهمية البحث في هذه المسألة:

هذه المسألة من المسائل المهمة، لأنها ترتبط بموضوع العلم والإدراك، وفي الفلسفة الحديثة هناك بحث مهم حول قيمة المعرفة، ويبحث في قضية إلى أي مدى تكشف المعارف الموجودة في الذهن عن الواقع؟

نظريات الوجود الذهني:

أمّا الحديث هنا فهو في بيان النظريات في الوجود الذهني، فانه ابتداءً يمكن ان نصنف الاتجاهات الى قسمين، أي يوجد موقفان في هذه المسألة: موقف انكر الوجود الذهني أساساً، وموقف قال بالوجود الذهني.

والموقف الذي تبنى القول بالوجود الذهني فيه قولان: قول بأن الوجود الذهني هو وجود الماهيات في الذهن، وقول بأن الوجود الذهني هو وجود شبح الماهيّة، وليس الماهية نفسها. والنتيجة تكون النظريات ثلاثاً:

الأولى: تقول بأن هناك وجوداً ذهنياً، وهو وجود الماهيات في الذهن بنفسها.

الثانية: تقول بأن هناك وجوداً ذهنياً، لكنه ليس وجود الماهيّة في الذهن، بل هو وجود شبح الماهية في الذهن. فان القائل بالشبح منكر للوجود الذهني للماهية نفسها، حيث ان ما يعتقده ويثبته هذا القائل ليس وجوداً ذهنياً للشيء ذاته، وانما هو وجود ذهني لشبحه.

الثالثة: انكرت الوجود الذهني، وقالت بأنه ليس هناك وجود ذهني، وان الذي يتحقق في حالة علمنا بشيء هو إضافة بين العالم والمعلوم.

والآن نبدأ ببيان هذه النظريات الثلاث:

نظرية الحكماء:

النظرية الأولى ذهبت الى ان العلم او المعارف، أي ماهو موجود في الذهن، هو وجود الماهيات، وهذا ماذهب اليه الحكماء، فصورة الكتاب التي في ذهنك، وصورة السماء التي في ذهنك، هي وجود هذه الماهيات في ذهنك بنفسها، وهذه الماهيات هي التي تكشف وتحكي لك عمّا في الخارج، ولكن هذه الماهيّات لها حالتان، حالة تكون فيها موجودة بوجود خارجي، كالنار تكون موجودة بوجود خارجي، فتترتب عليها الآثار الخارجية، أي انَّ ماهية النار اذا كانت موجودة بالوجود الخارجي تترتب عليها الآثار الخارجية للنار، فتكون محرقة، مضيئة، وأخرى تكون هذه الماهيّات موجودة في الذهن بوجود ذهني، فلا تترتب عليها الآثار الخارجية، فماهيّة النار في الذهن لاتحرق، وهذا الوجود الآخر للماهية في الذهن هو الذي نسميه بالوجود الذهني، فالوجود الذهني هو الوجود الآخر للماهية في الذهن، الذي لاتترتب عليه الآثار الخارجية، والذي لايكون منشأً للآثار الخارجية.

والآثار الخارجية ليست للماهيّة بما هي ماهيّة، أي ان مايُحرق في الخارج هو وجود النار لاماهيّة النار، فالماهية تتلبس بالوجود الخارجي فتترتب عليها

الآثار الخارجية، تترتب هذه الآثارعلى وجود الماهية في الخارج، لا على ذات الماهية. والماهية تتلبس بالوجود الذهني فلا تترتب عليها الآثار الخارجية، والحكماء قالوا: إن الموجود في الذهن هو الماهية، وهي التي تكشف لنا عن الخارج، ولكن هذه الماهية الموجودة في الذهن لاتترتب عليها الآثار الخارجية. فالوجود الذهني هو وجود الماهية في الذهن المجردة عن الآثار الخارجية، لأن الآثار الخارجية انما تتحقق للماهية اذا تلبست بالوجود الخارجي لا الوجود الذهني.

أدلة الحكماء:

وقد استدل الحكماء على نظريتهم بعدة أدلة، وهنا المصنف ذكر ثلاثة:

الدليل الأول: اننا نحكم باحكام ايجابية على الامور المعدومة، نقول مثلا: (اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدين)، ونقول: (بحر الزئبق بارد)، ونقول: (شريك الباري محال)، ففي: (بحر الزئبق بارد)، بحر الزئبق غير موجود في الخارج، لكن هذا الحكم صحيح، وكذلك بقية الأمثلة، فهذه الأحكام الموجبة على المعدومات تعني وجود هذه المعدومات، ولكنها غير موجودة في الخارج، إذا لابد أنها تكون موجودة في موطن آخر، هو الذهن.

الدليل الثاني: نتصور مفهوم الانسان ونصف هذا المفهوم بأنه كلي، أي نتصور الكليات العقلية، فما هو التصور؟ التصور إشارة عقلية كما يقولون، فأنت عندما تتصور شيئا تشير اليه، والتصور هو اشارة عقلية، تقتضي وجود المشار اليه، ولو بالاشارة نفسها، و(الكلي من حيث هو كلي غير موجود في الخارج، بل الموجود هو الجزئي) لأن زيدا في الخارج إنسان جزئي، فاذا هذه الامور التي نتصورها والتي تتصف بالكلية، ليست موجودة إلا في الذهن، وهذا يعني أن الوجود الذهني ثابت.

ومن المعلوم ان الاشارة العقلية تغاير الاشارة الحسية، فإن الاشارة الحسية تحتاج إلى مشار اليه موجود قبل الاشارة، بخلاف الاشارة العقلية، حيث ان المشار اليه فيها يوجد بنفس الاشارة، فالأولى من قبيل الاضافة المقولية، والثانية من قبيل الاضافة الاشراقية.

الدليل الثالث: نحن عادة نتصور الصرف من كل شيء، ونعني بالانسان الصرف مثلا، هو المجرد من كل ماهو منضم له ومختلط به، فالصرف هو الشيء الخالص والبحت الخالي من الزوائد، فعندما نتصور الانسان، صرف الانسانية، نجده عبارة عن الانسان محذوفا عنه: الطول، اللون، الوزن، المزاج، .... الخ. فحقيقة الانسان الصرفة هذه لاتتثنى ولا تتكرر، لان التثنية إنما تحصل من خلال القيود والضمائم، وهي أمور خارجية، بينما هذه كلها محذوفة من الصرف، فالانسان إنما يتكرر بما يخالطه من ضمائم، لأن زيدا في الخارج يساوي إنسانا زائدا ضمائم خارجية، أما الصرف الخالص فلا يتثنى ولا يتكرر، ولذا فهو واحد وحدة جامعة لكل افراد الانسان، لأنه ينطبق على كل انسان قديما كان او حادثا، ميتا او حيا... الخ، والصرف بهذه المواصفات غير موجود في الخارج، لان الموجود في الخارج من حقيقة الانسان متمايزة ومختلفة، فمن الناس طويل، ومنهم قصير... الخ.

وعلى هذا الاساس لما لم يكن الصرف موجودا في الخارج، إذا لابد أنه موجود في موطن آخر وهو الذهن.

وهذه الادلة التي ذكرها المصنف على قول الحكماء انما تثبت مطلق الوجود الذهني، أي تثبت أنه يوجد موجود في الذهن، لكن هل هو ماهية او شبح؟ لاتفصح عنه هذه الادلة.

نظرية الشبح:

الشبح ما بدا لك شخصه غير جلي من بُعد، وشبح الشيء ظله وخياله، والقول بالشبح يعني ان ماموجود في الذهن هو رسم الماهيّة أو ظلّها أو شبحها أو صورتها، أشبه بصورة الشخص في المرآة، ولكن هذه الصورة ليست دقيقة للشخص، وغير مطابقة للماهية الخارجية، وإنما هي مباينة لها، ولكن تشابهها بنحو ما وتحكي عن بعض خصائصها، بمعنى ان الموجود في الذهن هو شبح الماهيّة، صورة الماهيّة، لا حد الماهيّة، لا الماهية نفسها. ما هو موجود في الذهن عبارة عن صورة حاكية عن هذا الامر الخارجي، وهذه الصورة مباينة له غير مطابقة، أي بمثابة الظل، كذلك عندما تسير في الشمس فإنه يرافقك، وظلك لايطابقك، ولا يحكي عنك حكاية دقيقة تفصيلية، وان كان يشابهك مشابهة عامة، لكن بالتدقيق هو مباين لك، لانه قابل لأن ينطبق على غيرك أيضاً، إذ هو يحكي عن بعض خصوصياتك.

قال صدر المتألهين: (إعلم ان قوماً من المتأخرين لما ورد عليهم الاشكالات المذكورة في الوجود الذهني، وتعسر عليهم التخلص عن الجميع اختاروا ان الموجود في الذهن ليس حقائق المعلومات، بل أشباحها وظلالها الحاكية عنها بوجه... الحاصل في الذهن ظل من المعلوم، وانموذج له، له نوع محاكاة عنه، كمحاكاة اللفظ والكتابة)[1].

مناقشة نظرية الشبح:

وهذا الكلام يقود الى السفسطة وانكار الواقع، لان هذه الصورة اذا لم تكن مطابقة لما هو في الخارج، فلا تكون حاكية عنه حكاية دقيقة وتامة، وحينئذ

---

(١) الأسفار الأربعة، ج ١: ص ٣١٤.

يؤدي ذلك الى انكار الخارج، إذ لاطريق لنا للاتصال بالواقع غير هذه الصورة الذهنية، وإذا لم يمكن الاتصال بالواقع فلا يمكن اثبات ان هناك واقعا، وبالنتيجة ينتهي الموقف الى السفسطة التي تنكر الواقع، والفلسفة تبدأ حيث تنتهي السفسطة، أي الفلسفة تقوم على اثبات الواقعية، ثم التحقيق في ماهي هذه الواقعية؟ أهي وجود أم ما هية؟ واذا كانت وجودا، فهل هو واحد أو كثير؟... الخ.

وهنا نشير الى نكتة في المقام، وهي ان مسألة الوجود الذهني ترتبط بادراك المدرك لغيره، وليس بادراكه لذاته، أي هي ترتبط بالعلم الحصولي لا الحضوري، أي بما نعلمه نحن وما لدينا من صور ذهنية، وليس باحساسنا بلذاتنا أو آلامنا التي هي علم حضوري لدينا.

نظرية الإضافة:

وقد تبناها بعض قدماء المتكلمين، وسماها بعضهم كنصير الدين الطوسي، بالتعلق. وهذه النظرية يمكن تقسيم القائلين بها الى فريقين:

الفريق الأول: يقول بوجود صورة من المعلوم في الذهن، ولكن لجملة اسباب يقولون ان العلم ليس هذه الصورة الموجودة في الذهن، بل إن العلم هو إضافة بين العالم وبين تلك الصورة.

الفريق الثاني: أنكروا وجود صورة في الذهن اساسا، ولم يعتبروا العلم الا إضافة بين العالم والشيء المدرك ـ المعلوم ـ أي انكروا (الوجود الذهني) ونجد هذين الرأيين عند الفخر الرازي، الأول في كتابه المباحث المشرقية، ونراه يختار القول الثاني في كتابه المحصل.

مناقشة نظرية الإضافة:

أنت تعلم بأن شريك الباري محال، وتعلم بأن اجتماع النقيضين محال. وشريك الباري واجتماع النقيضين أمران عدميان، فإذا كان العلم إضافة ونسبة بين العالم وبين المعلوم الخارجي، فهنا بالنسبة لشريك الباري لايوجد في الخارج معلوما، إذ لامصداق له في الخارج، مع أننا نعلم بأن شريك الباري محال.

إذا العلم بالمعدومات ينفي نظرية الإضافة، لأنه لايمكن أن نستفيد معنى محددا في العلاقة بالنسبة للمعدوم، لأن الإضافة لابد أن تكون بين العالم والمعلوم الثابت والمتحقق. والإضافة الى العدم وهو اللاشيء لا حقيقة لها إلا عدم الإضافة.

الاشكالات على نظرية الحكماء:

الإشكال الاول:

إذا قلنا إن الوجود الذهني هو حصول الماهية بنفسها في الذهن، فان هذا القول يستلزم أنه إذا حصلت ماهية جوهر في الذهن تكون هذه الماهية في آن واحد جوهرا وعرضا معا، ولايمكن أن يكون شيء واحد جوهرا وعرضا في آن واحد، فحين تصورت الكتاب أو الحجر، فانه جوهر في الخارج، أي موجود لا في موضوع، فمعنى وجود صورة هذا الكتاب او الحجر في ذهنك أن ماهية الكتاب ـ الجوهر ـ وجدت في ذهنك بذاتها، كما تقول نظرية الحكماء، لأن ماهية الكتاب او الحجر هي جوهر، فإن الجوهر في الذهن جوهر، لاستحالة سلب الشيء عن نفسه. ولكن لو لاحظت هذه الصورة الموجودة في الذهن من حيث إنها قائمة بالذهن، أو موجودة في الذهن، فحينئذ تكون موجودا في موضوع، لأن هذه الصورة عارضة على الذهن، وقائمة بالذهن قيام العرض بمعروضه، يعني

كقيام البياض بالورقة، فتكون عرضاً، لأنها موجودة في موضوع.

وبعبارة أخرى ان ماهية الكتاب أو الحجر في الخارج جوهر، لأنها موجودة لا في موضوع، ومن حيثُ هي قائمة في النفس، وموجودة في الذهن وجودَ العرض بمعروضه، فتكون عرضاً، لأن العرض هو الموجود بموضوع، فتكون في آن واحد جوهراً وعرضاً.

ولا إشكال أنه لايمكن ان يكون شيئاً واحداً جوهراً وعرضاً ـ قائماً في موضوع وغير قائم به ـ لأن الشيء إمّا أن يكون جوهراً أو عرضاً، بينما هذه الصورة ـ صورة الكتاب مثلاً ـ التي في الذهن اصبحت في آن واحد جوهراً وعرضاً، هي جوهر لانها ماهيّة الجوهر، وهي عرض لأنها موجودة في موضوع وهو الذهن.

الإشكال الثاني:

أن الماهية الذهنية مندرجة تحت مقولة الكيف، كما انها تكون مندرجة تحت مقولة أخرى غير مقولة الكيف. وقبل توضيح ذلك نشير أولاً الى نقطة مهمة، وهي أن المقولات العشر المعروفة: الجوهر، ومقولات العرض التسعة: الكم، الكيف، الأين، المتى، الإضافة، الجدة، أن يفعل، أن ينفعل، هذه الماهيات بتمامها متباينة الذات، وهي أجناس عالية ليست فوقها أجناس، فهي بسيطة، فالجوهر الذي هو جنس الأجناس بسيط لايتألف من جنس وفصل، بخلاف الاجناس التي تقع تحته، فإنها كلها تتألف من جنس وفصل. وهكذا الكم والكيف والأين... الخ.

ولمّا كانت هذه الاجناس العالية بسيطة غير مركبة، ليس فوقها جنس عالٍ، فإن هذه الماهيّات العشر متباينة بتمام الذات.

وبما ان الصورة الذهنية هي حضور ماهية ذلك الشيء في الذهن، فانها

تكون جوهراً لانحفاظ ذاتيات الماهية، وبما أنها علم، والعلم مندرج تحت ماهية الكيف النفساني، فتكون الصورة العلمية للكتاب الموجودة في الذهن مندرجة تحت مقولتين: مقولة الجوهر، لأنها ماهية للكتاب، الذي ماهيته الخارجية جوهر، فماهيته في الذهن كذلك جوهر لانحفاظ الذاتيات، والجوهر في الذهن جوهر. لاستحالة سلب الشيء عن نفسه، وكذلك تكون ماهيته من مقولة الكيف النفساني، لأنها علم، والعلم مندرج تحت الكيف النفساني، فتكون هذه الصورة الذهنية للكتاب جوهراً، بما هي حاكية عن الكتاب الخارجي الذي هو جوهر، وتكون كيفاً نفسانياً بما انها علم، والعلم مندرج تحت الكيف النفساني.

كذلك لو تصورنا، كماً معيناً، طول شارع معين، فهذا الطول بما أنه ماهيّة يكون مندرجاً تحت مقولة الكم، وبما أنه علم، يكون مندرجاً تحت مقولة الكيف النفساني، لأن العلم مندرج تحت الكيف النفساني، فتكون الصورة العلمية للطول في الذهن كماً وكيفاً في آن واحد، أي مندرجة تحت مقولتين.

كذلك لو تصورنا صورة للون معين، فإنها تكون مندرجة تحت مقولة الكيف المحسوس، وبما هي علم، فإنها تكون كيفاً نفسانياً، وبالتالي تكون صورة اللون مندرجة تحت نوعين مختلفين من مقولة واحدة، وهذا محال.

قد يقال: لم لا يجوز اندراج ماهية واحدة تحت مقولتين، أي جنسين، مع أنه يمكن أن يكون الشيء الواحد ذا أجناس مختلفة، عالية وسافلة ومتوسطة؟

الجواب: يمكن ذلك في الأجناس التي يكون كل منها في طول الآخر، وأما الأجناس التي يكون كل منها في عرض الآخر ـ كما في حالتنا هذه ـ فلا يجوز اندراج ماهية واحدة تحت اكثر من واحد منها، اذ يلزم كون شيء واحد ذا حقيقتين أو أكثر، وهي كثرة الواحد.

جواب الإشكال الاول:

ان التباين الذاتي إنما هو بين المقولات العشر: (الجوهر، الأين، المتى، الكم، ... الخ)، فهي اجناس عالية، متباينة بتمام الذات، أما العرض، فهو مفهوم عام (وليس مقولة) تقع تحته مقولات العرض التسع، فالعرض ليس جنساً عالياً لهذه المقولات التسع، وإنما هو مفهوم عام وعنوان كلي لهذه المقولات التسع، وهي تندرج تحته، أي يندرج تحته كل ماهو موجود في موضوع.

اما الجوهر فيمكن أن نقسمه إلى قسمين: الجوهر في الخارج، وصورة الجوهر ومفهومه في الذهن.

والجوهر الذي يكون منشأً لترتب آثار الجوهر ويندرج تحت مقولة الجوهر هو الجوهر الخارجي، أي ان الجوهر هو الماهية التي إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع، وإذا وجدت في الذهن فمن الجائز أن تقوم في موضوع، هو الذهن، قيام العرض بمعروضه، كما يقوم اللون الابيض بهذه الورقة البيضاء، اما إذا وجد في الخارج فلا يوجد في موضوع، وعلى هذا الاساس يمكن أن تندرج صورة الكتاب في الذهن ـ الجوهر الذهني ـ تحت مفهوم العرض العام، الذي هو عنوان عام، فيكون مفهوم العرض عرضاً عاماً يشمل الجوهر الذهني، وبذلك ينحل الإشكالالأول.

جواب الإشكال الثاني:

وملخص الاشكال كما تقدم: ان الماهية الواحدة تدخل تحت مقولتين، فتكون جوهراً أوكماً أو متى... الخ، وكيفاً نفسانياً، أو تكون كيفاً محسوساً وكيفاً نفسانياً، وبما أن المقولات متباينة بتمام الذات، فذلك محال.

الجواب بإنكار الوجود الذهني:

وهذا الإشكال لدقته اضطر بعضهم أن يُنكر الوجود الذهني أساساً،

ولذلك قال بأن العلم إضافة بين العالِم والمعلوم، ولهذا فان المعلوم يكون دائماً مندرجاً تحت مقولته الخارجية فقط، أي إنْ عَلِمنا بالجوهر فسيكون المعلوم جوهراً، وإن علمنا بالكم فسيكون المعلوم كماً، وان علمنا بالكيف فسيكون المعلوم كيفاً.

وقد اوضحنا سابقاً أن القول بالإضافة غير تام، لأن علم الانسان بالمعدومات لايصححه هذا القول، مثل علمنا بأن جبل الذهب يلمع، أو بحر الزئبق بارد، مع انه لايوجد جبل ذهب ولا بحر زئبق في الخارج.

الجواب بالقول بالشبح:

كما أن بعضهم أجاب عن الإشكال الثاني، بأن الماهيات الخارجية موجودة بأشباحها، أي أن أصحاب النظرية الثانية في تفسير الوجود الذهني، وهي النظرية القائلة بأن الوجود الذهني هو وجود شبح الشيء وصورته وظلّه، أي أن الاشياء ليست موجودة بماهياتها في الذهن وإنما الموجودة هي أشباحُها، وبعبارة أخرى أن الموجود في الذهن هو صورة ضبابية تحكي عن الواقع، ان كانت هذه الصورة غير مطابقة للواقع تماماً فهي صورة تختلف عن الواقع الخارجي، وإن كانت تشابهه ببعض الخصوصيات، وعلى هذا تكون الصورة العلمية في الذهن مندرجة تحت الكيف النفساني، أي هذا الشبح الموجود في الذهن يكون مندرجاً تحت الكيف النفساني، أما هل هذا جوهر أو كيف أو كم؟ فإنها لاتكون جوهراً في الذهن، لان المقولة الخارجية غير باقية في الصورة الذهنية، وعلى هذا الاساس حاول القائل بالشبح أن يحل هذا الإشكال.

لكن بيّنا ان القول بالشبح غير سديد، لأنه ينتهي الى السفسطة. إذاً الجواب على الإشكال الثاني بنظريتي الإضافة والشبح غير صحيح لبطلان النظريتين.

وقد ذكر المصنف عدة اجابات، منها للقوشجي شارح «تجريد الاعتقاد»

وللسيد صدر الدين الدشتكي، ولجلال الدين الدواني، ولكن الاجابة الصحيحة التي تبنّاها المصنف هي إجابة صدر المتألهين، وهي ادق الاجابات كما سنلاحظ.

جواب القوشجي:

يعتقد القوشجي بأن هناك أمرين في الذهن: أحدهما هو العلم، والثاني هو المعلوم، فلو علمت أنا بشيء كالكتاب، فالموجود في ذهني أمران، المعلوم والعلم، والمعلوم مندرج تحت المقولة الخارجية للكتاب، أي المعلوم جوهر، لأن الكتاب في الخارج جوهر، فالمعلوم مندرج تحت مقولته، إن كان جوهراً فجوهر او كماً فكم، أما العلم فهو مندرج تحت مقولة الكيف ومن نوع الكيف النفساني.

وبالتالي فلا إشكال، لأن الإشكال ينشأ من أن الصورة العلمية الموجودة في الذهن هي صورة واحدة، موجود ذهني واحد، فكيف يمكن لهذا الموجود الذهني الواحد في آن واحد أن يندرج تحت مقولتين، هما الجوهر والكيف النفساني؟ أو تحت الكم والكيف النفساني؟ أما إذا قلنا بأن الموجود في الذهن اثنان، أمران، هما المعلوم، والعلم، والمعلوم مندرج دائماً تحت مقولته، ماهيته الخارجية، اما العلم فهو صفة للنفس تطرد عنها الجهل، وهي مندرجة تحت مقولة الكيف النفساني.

وهذا كما لو وضعنا شيئاً في غرفة وكان في جدرانها مرايا، فهنا تظهر صورة الكتاب في المرايا كما أن الكتاب موجود في الغرفة، فهنا يكون للكتاب وجودان: الاول: هو وجوده في وسط الغرفة وهذا يمثل وجود المعلوم أي قيامه بنفسه، والثاني: ظهور الكتاب أو صورته في المرايا، وهو العلم. وبذلك لايوجد تنافٍ، لأن العلم شيء والمعلوم شيء آخر، العلم مندرج تحت مقولة الكيف النفساني، والمعلوم جوهر، فلا اجتماع لمقولتين او لنوعين من مقولة واحدة.

مناقشة جواب القوشجي:

لو رجعنا الى انفسنا عندما نعلم بشيء، ندرك صورة الكتاب مثلاً، أفنجد في ذهننا أمرين أم أمراً واحداً؟ أي ماندركه من صورة الكتاب أتعبّر عن معلوم زائداً علماً، أم انها تعبّر عن شيء واحد، صورة واحدة، أمر واحد فقط؟

لا إشكال أننا ندرك الصورة العلمية وهي شيء واحد، وهي ذاتها تكون وصفاً لنا نتصف به وهو العلم، فحينئذ ليس هناك معلوم مستقل عن العلم. فنحن نلاحظ وجوداً ذهنياً واحداً، صورة واحدة، هي التي تطرد عنّا الجهل.

جواب صدر الدين الدشتكي:

السيد صدر الدين الدشتكي المعروف بالسيد السند، وهو من القائلين بأصالة الماهية، وملخص جوابه: أن الماهية عندما تحضر في الذهن تتغير وتنسلخ من حقيقتها، فإذا كانت جوهراً فإنها تتبدل من حقيقة الجوهر وتكون شيئاً آخر، وإذا كانت كماً فإنها كذلك تنسلخ من حقيقة الكم وتكون شيئاً آخر، أي أن الماهية مهما كانت في الخارج فإنها سوف تتغير فيالذهن الى كيف. ولمّا كانت الماهية في الذهن مندرجة تحت مقولة الكيف فلا يرد الإشكال المتقدم، وقد اوضح السيد السند الدشتكي هذا الجواب فيما يلي:

أولاً: إن الماهية بقطع النظر عن الوجود الذهني أو الخارجي لاتتحدد حقيقتها. وبعبارة أخرى يقول: أن موجودية الماهية متقدمة على الماهيّة، فان الماهية بقطع النظر عن الوجود لاشيء اصلاً.

ثانياً: أن الوجود تارة يكون ذهنياً وأخرى يكون خارجياً، والوجود الذهني يغاير الخارجي حقيقةً، فاذا تبدل الوجود الخارجي الى وجود ذهني، فحينئذ لابد أن يكون ما بالذهن مغايراً لما بالخارج، لأن هناك اختلافاً حقيقياً بين الوجودين.

وعلى هذا الاساس تتحدد حقيقة الماهية، لأن الماهية مع قطع النظر عن الوجود ليست شيئاً أصلاً، فحينئذ تنسلخ الماهية عن حقيقتها، فإذا كانت فيالخارج كماً، فإنها تتغيّر في الذهن تبعاً للوجود الذهني المغاير للوجود الخارجي، وإذا كانت في الخارج جوهراً، تتحول في الذهن الى كيف. أي ان الذي يحدد حقيقة الماهية هو الوجود الذهني، فتكون دائماً كيفاً، اما الوجود الخارجي لها فيكون جوهراً أو كماً أو كيفاً حسب حقيقتها.

وهنا قد يقال: ألا يلزم من ذلك التباين بين الماهية الذهنية والماهية الخارجية، لأن ماهية الكتاب في الخارج جوهر، وماهيته في الذهن كيف نفساني؟ فكيف يصدق هذا الكيف النفساني على الجوهر الخارجي وبينهما تباين؟

الجواب: يمكن حل هذا الإشكال بالبحث في أمر مشترك بين الماهيتين ـ الذهنية والخارجية ـ فالعقل يمكن أن يصور عنصراً مشتركاً قابلاً للانطباق على ما بالخارج وما بالذهن، كأن يكون عنوان الشيئية والأمرية، فيصدق على ما في الخارج أنه شيء ويصدق على مافي الذهن أنه شيء، لأنّ الشيء عنوان عام، كذلك يصدق عليهما الأمر.

وعلى هذا الاساس يمكن أن ينطبق مافي الذهن على مافي الخارج، ويكون مافي الذهن نفس مافي الخارج، وهذا من قبيل الاصل المشترك بين الكائن والفاسد الماديين. فالخشب عندما يحترق يفسد ـ حسب تعبيرهم ـ لكن هناك أصل مشترك بين هذا الخشب والرماد، هو المادة، التي تلبست بصور مختلفة، فهذا الأصل المشترك بين الخشب والرماد، نصوّر نظيره بين الماهية الذهنية (الكيف النفساني) وبين الماهية الخارجية (الجوهر) فتصلح حينئذ الماهية الذهنية للانطباق على الماهية الخارجية.

مناقشة جواب الدشتكي:

وهذا الجواب ناقشه المصنف بما يلي:

أولاً: هذا الجواب لايتطابق مع مبنى الدشتكي القائم على اصالة الماهيّة، لأن هذا الجواب يبتني على أساس أن الماهيّة لاحقيقة لها بقطع النظر عن الوجود، وبالتالي هذا الجواب لايتطابق مع أصالة الماهية.

ثانياً: أن هذا الجواب ينتهي الى نفس الجواب الذي انتهى اليه القول بالشبح، لأن القول بالشبح مضمونه يعني المغايرة بين الصورة العلمية للكتاب والكتاب الخارجي، لأن صورة الكتاب هي شبح للكتاب يمكن أن ينطبق على الكتاب أو على غيره، تباين الكتاب مع الاحتفاظ ببعض خصوصياته، وهذا ينتهي الى السفسطة، أي انكار معرفة الواقع، لأنه يقول إن الصورة التي في الذهن مباينة للماهية الخارجية. ولكن نُصوّر شيئاً عاماً ينطبق على الصورة والشيء الخارجي، وفي المحصلة فهو كالشبح، لأنه كما ينطبق على هذا الكتاب قابل أن ينطبق على القلم او على الاشياء الاخرى، وفي النتيجة لاتكون هذه الصورة كاشفة عن الواقع كشفاً تاماً، فيفسد الطريق لاكتشاف الواقع والاتصال به، ويلزم من ذلك السفسطة، وينتهي هذا القول الى نفس ما انتهى اليه القول بالشبح من لزوم محذور السفسطة.

ومن المعلوم ان القول بوجود أصل مشترك بين الأمرين، لا يكفي لتصحيح ان ما في الذهن هو نفسه ما في الخارج، لأنه ان أريد بالأصل المشترك كون كلّ منهما شيئاً أو أمراً أو ماهية، فإن المصحح هو بقاء شيء من الأمرين في الآخر، وهو منتف هنا، فإن الوجودين مختلفان بالحقيقة، كما هو المفروض، والماهيتين أيضاً مختلفتان بتمام الذات، وهذا بخلاف الكائن والفاسد الماديين، كالخشب ورماده والماء وبخاره، فإن المادة الموجودة في الكائن باقية في الفاسد.

جواب الدواني:

إن العلم لما كان متحداً مع المعلوم بالذات، كان من مقولة المعلوم، ان جوهراً فجوهر، وان كماً فكم، وهكذا!.

بمعنى انه لايقول بأن هناك علماً مستقلاً عن المعلوم كما قال القوشجي. والمعلوم بالذات هو الصورة الذهنية لأنها موجودة بالذهن، والمعلوم بالعرض هو المصداق الخارجي لأننا نعلمه من خلال الصورة الذهنية، ولابد أن يكون العلم من مقولة المعلوم، أي ان العلم دائماً من مقولة المعلوم، وليس كيفاً، فإن كان المعلوم ـ كالكتاب ـ جوهراً كان العلم جوهراً كذلك، وهكذا إن كان المعلوم كماً كان العلم كذلك، فالدواني ينفي أن يكون العلم من مقولة الكيف النفساني. وهذا القول عكس القول الثاني، لأن الثاني يقول إن العلم دائماً يكون كيفاً نفسانياً، ولا يندرج تحت مقولة الشيء الخارجي، بل الماهية الخارجية حينما تتحول للذهن فإنها تتحول إلى الكيف النفساني، بينما هذا القول يرى أن الماهيّة الخارجية تبقى على حالها، لأن العلم والمعلوم أمر واحد.

وهنا قد يرد على الدواني، لماذا يقال: بأن العلم كيف نفساني؟ فيجيب: ان هذا القول مبني على التسامح في التعبير، أي الفلاسفة عندما يقولون بأن العلم كيف نفساني، إنما يقصدون بذلك أن كيفيته هذه، كما يقال عن هذا الخشب بأن كيفيته خشبية، أو عن هذا الورق بأن كيفيته ورقية، فالناس يعبرون تعبيراً عرفياً بالوصف بالكيفية، كذلك يسمى العلم مجازاً كيفاً، وإلا فهو في الواقع ليس كيفاً، كما يسمّون كل وصف ناعت للغير بالعرف العام. كما يسمون كيفية هذا الحجر حجرية، وان كان هو في الواقع جوهراً.

وبكلمة موجزة ان قولهم مبني على المسامحة في التعبير، ووجه المسامحة انهم عبروا بالكيف ولم يريدوا به المعنى الذي اصطلحوا هم انفسم عليه، بل

أرادوا بـه مطلـق الوصـف النـاعت، الـذي ليـس هـو إلاّ معنـى عرفيـاً، أي ان الفلاسفة تكلموا هنـا بلسـان أهـل العـرف واللغـة، فعـبروا بـالكيف وأرادوا بـه الوصف الناعت، ولم يريدوا به المعنى المصطلح عليه عندهم.

وبذلك ينحل الإشكال الثاني، لأن الصورة الذهنية لاتنـدرج تحت مقولتين، بل هي مندرجة تحت مقولة واحدة، هي مقولة الشيء الخارجي.

أمـا الإشكال الأول: وهـو كون أمـر واحد جوهـراً وفي الوقت نفسـه عرضـاً، فجوابه ماتقدم من أن مفهوم العرض هو عرض عام تقع تحته المقـولات التسـع العرضية كما يقع تحته الجوهر الذهني لأن الجوهر في الذهن قائم في موضوع.

مناقشة جواب الدواني:

في نقض جواب الدواني يمكن القول:

أولاً: أن مجرد صدق مفهوم مقولة ما، كصدق مقولـة الجوهـر علـى الماهيـة الذهنية، لايوجب اندراج هذه الصورة الذهنية تحت الجوهر، إلاّ إذا كانت منشأً لترتب آثار الجوهر الخارجية، والمفهوم ـ الصورة الذهنيـة ـ ليست مصداقـاً، ولاتـترتب عليـها الآثـار الخارجيـة للشـيء، فـلا تنـدرج تحـت مقولـة الشـيء الخارجية، إن كان جوهراً أو كماً أو كيفاً ... الخ.

ثانياً: مَنْ قال إن العلم ليس كيفاً نفسانياً؟ فقد ذكرنـا أن الوجـود الذهـني يعني العلم الحصولي، وهو مندرج تحت الكيف النفساني، وهذا متفق عليه بين علماء المعقول، ولم يقل أحد أن ذلك مجاز ومسامحة، كما زعـم الدوانـي، فاننـا نجدهم في مباحث الكيف يعدون العلم من الكيفيات النفسانية. وأيضـاً يطبقـون حد الكيف ـ وهو انه عرض لا يقبـل القسـمة ولا النسـبة لذاتـه ـ حرفـاً بحـرف على العلم.

ولذلك فليس صحيحاً في حل الإشكال ما أفاده الدواني.

جواب صدر المتالهين:

أن صدر المتألهين يحل هذا الإشكال بناء على تمييزه بين نوعي الحمل الشائع والأولي، حيثُ يقول: أن الحمل الأولي لايوجب اندراج الشيء تحت المقولة، بينما الحمل الشائع يوجب ذلك.

وبناء على ان ما في الذهن ذو وجهين وحيثيتين، بأحدهما هو وجود ذهني، وبالآخر هو علم.

توضيح ذلك: عندما نقول ان هذه المقولة يندرج تحتها شيء، مثل مقولة الجوهر، فلابد لكي يدخل شيء تحت هذه المقولة من أمرين:

أولاً: صدق مفهوم الجوهر على هذا الشيء، كالكتاب الذي لابد اولاً أن يصدق مفهوم الجوهر عليه.

ثانياً: لابد ان تترتب آثار الجوهر على الكتاب، فلا يكفي أن يدخل شيء تحت مقولة ما، بصدق مفهومها فقط عليه دون ترتب الآثار، والا لو كان ذلك يكفي لصارت كل المفاهيم هي مصاديق ذلك الشيء.

وعلى هذا الاساس نقول: ان مجرد أخذ مفهومٍ في حدِّ شيء ما هل يوجب اندراج ذلك الشيء تحت ذلك المفهوم او لايوجب اندراجه؟ فعندما أخذت مفهوم الحيوان في حدِّ الانسان، فهل يوجب ذلك اندراج حد الانسان تحت الحيوان وعندما أخذت الجوهر في حدِّ الانسان، فهل يوجب ذلك اندراج حد الانسان تحت مقولة الجوهر؟

الجواب: لا، بل إنما يتوقف اندراجه على ترتب الآثار عليه حقيقة، وإنما تترتب الآثار على مصداق الانسان في الخارج، على زيد الخارجي، ولا تترتب الآثار على الصورة الذهنية والمفهوم.

وبعبارة فنية، عندما نقول: (الانسان انسان) بالحمل الشائع، و(الانسان

انسان) بالحمل الاولي، أو قل: الانسان حيوان بالحمل الأولي، والانسان حيوان بالحمل الشائع، أو الانسان جوهر بالحمل الأولي، والانسان جوهر بالحمل الشائع، فالانسان جوهر بالحمل الأولي، أي ليس للانسان من الجوهر إلا مفهوم الجوهر، صورة الجوهر، أي هذا الانسان ينطبق عليه مفهوم الجوهر، فالاتحاد في الحمل الأولي ـ كما قلنا سابقا ـ اتحاد مفهومي، أي ان مفهوم الانسان هو نفس مفهوم الجوهر، وإذا قلنا الانسان جوهر بالحمل الشائع، فذلك يعني أن مصداق الانسان يكون مصداقاً حقيقياً للجوهر، وتترتب عليه الآثار الحقيقية للجوهر، ويكون موجوداً لا في موضوع.

فالحمل الأولي يوجب أن يكون للشيء مفهوم المقولة فقط، بينما الحمل الشائع يوجب أن يكون الشيء مندرجاً حقيقة تحت تلك المقولة، ومصداقاً لتلك المقولة. فالصورة الذهنية للجوهر لاتندرج تحت الجوهر، لأنها لاتترتب عليها آثار الجوهر الخارجية.

كما ان ما في الذهن ذو وجهين وحيثيتين، بأحدهما هو وجود ذهني، وبالآخر هو علم فيمكن أن نلاحظ الصورة الذهنية بلحاظين، فتارة من حيثُ هي وجود ذهني حاكٍ عن الوجود الخارجي، لا تكون هذه الصورة ـ بهذا اللحاظ ـ جوهراً ولاعرضاً.

وتارة نلاحظ صورة الجوهر في الذهن من حيثُ هي أمر موجود وحاصل للذهن، أي بما هي وجود تترتب عليه آثار، وهو أنها تطرد عدم الصورة، بمعنى انها علم، فحينئذ إذا ترتب عليه أثر يكون وجوداً خارجياً، لأن الخارجية بالمعنى الأعم هي حيثية ترتب الآثار.

فاذا لاحظنا هذه الصورة بقطع النظر عن الخارج، وبما هي تطرد عن الذهن الجهل، أي تكون منشأً لأثر خارجي، فانها تكون مصداقاً حقيقياً للكيف، فهي كيف بالحمل الشائع، أي مندرجة تحت مقولة الكيف، وتكون مصداقاً حقيقياً لمقولة الكيف، لأنها علم.

ويمكن تلخيص مدّعى الحكماء في أن الوجود الذهني للماهية هو نفس الوجود الخارجي، ما عدا ترتب الآثار على الماهية في الخارج، بذكر عدة مقدمات:

الأولى: إذا أدركنا شيئاً فإنه يوجد شيء في الذهن حال الإدراك، وهذا اعتراف بالوجود الذهني.

الثانية: أن ما يحصل في الذهن هو شيء واحد لاشيئان.

الثالثة: إن ما يحصل في الذهن هو عين ماهيّة الشيء لا شيء آخر.

الرابعة: الموجود في الذهن ـ الصورة العلمية ـ يقع تحت مقولة الكيف، باعتبارها علماً، والعلم يندرج تحت الكيف النفساني.

الخامسة: أن المقولات متباينة بتمام الذات.

وفي ضوء هذه المقدمات يمكن معرفة الفرق بين نظرية الحكماء وغيرها.

الفرق بين نظرية الحكماء والنظريات الاخرى:

إن نظرية الإضافة القائلة بأن العلم هو إضافة ونسبة بين العالم والمعلوم، تنكر المقدمة الأولى، أي لاتقول بوجود شيء في الذهن حال الادراك.

اما نظرية القوشجي فانها تنكر المقدمة الثانية، اذ تقول: إن ما يحصل في الذهن شيئان هما العلم والمعلوم، كما لو كانت هناك قنينة زجاجية شفافة داخلها مصباح أحمر، فإن القنينة الزجاجية الشفافة سوف تتلون باللون الاحمر للمصباح الأحمر، فالمصباح هو المعلوم، والقنينة المتلونة بلون المصباح الأحمر هي العلم. بينما المقدمة الثانية تقول: أن ما في الذهن هو أمر واحد لا أمران.

أما نظرية الشبح فانها تنكر المقدمة الثالثة، التي تقول إن ما يحصل في الذهن هو عين ماهيّة الشيء، بينما نظرية الشبح تقول إن ما يحصل في الذهن هو رسم الماهية وشبح الماهية.

بينما تنكر نظرية السيد صدر الدين الدشتكي المقدمة الثالثة، فإنها تقول: أن ما يحصل في الذهن ليس نفس الماهية بل الماهية تنسلخ عن مقولتها الخارجية وتتحول الى كيف نفساني في الذهن.

أما نظرية المحقق الدواني فإنها تنكر المقدمة الرابعة، التي تقول: إن الموجود في الذهن يقع تحت مقولة الكيف، لأن المحقق الدواني يقول: إن ما في الذهن لايقع تحت مقولة الكيف، وإنما يقع تحت مقولته الخارجية، وأمّا التعبير بالكيف فهو تعبير مسامحي ومجازي.

مصطلحات الحمل:

ينقسم الحمل الشائع في أحد تقسيماته الى الحمل الشائع بالذات، والحمل الشائع بالعرض.

والمقصود بالأول: أن يكون المحمول مأخوذاً في ذات الموضوع الخارجي. فنقول: (زيد انسان)، فالمحمول هنا جزءٌ ماهويٌ مأخوذٌ في ذات الموضوع.

أما الحمل الشائع بالعرض: فهو الحمل الذي يكون فيه المحمول متحداً مع عرض من اعراض الموضوع، كما في (زيد كاتب)، فالكتابة ليست جزءاً ذاتياً من زيد لأنه انسان، وإنما هي أمر عرضي.

وهناك مصطلح آخر في الحمل وهو أن المحمول تارة يكون محمولاً بالضميمة، وأخرى يكون محمولاً بالصميمة أو خارج المحمول.

المحمول بالضميمة، عندما نقول: الورقة بيضاء، هنا ينضم شيء للورقة وهو البياض، وهذا البياض هو الذي يكون متشأً لصحة الحمل، فلا يكون المحمول من صميم الموضوع. وانما المحمول منضم الى الموضوع.

وأما المحمول أو الحمل بالصميمة: فلا ينضم شيء الى الموضوع، بل المحمول مستخرج من صميم الموضوع، كالانسان ممكن أو زيد شيء، فالشيئية ليست أمراً إضافياً منضمّاً لزيد، لأن كل وجود شيء، فالمحمول هنا ـ الشيئية ـ

مستخرج من صميم الموضوع.

الإضافة المقولية والاشراقية:

تقسم الإضافة الى:

١ ـ المقولية: هي التي تكون إحدى المقولات ـ مقولات العرض التسع ـ كما إذا كان هناك طرفان وبينهما نسبة متكررة، كالأخوة مثلاً، فالأخوة تفترض زيداً وبكراً، ولايمكن ان تكون من طرف واحد، فلا يكون زيدٌ فقط أخاً لبكر، وبكر ليس أخاً له.

٢ ـ الاشراقية: هي التي لايكون فيها طرفان، بل طرف واحد. مثل العلة والمعلول، الواجب تعالى علة العلل، والممكنات معلولات له، فهي ليست طرفاً حقيقياً في قبال الواجب، بل الواجب، هو الذي يفيض هذا الوجود الامكاني، وهو الذي يشرق هذا الوجود، ولذلك تسمى الإضافة بالإشراقية. فالعلة تفيض وتشرق بوجودها وجود المعلول.

جواب صدر المتألهين على الإشكال ببيان آخر:

أن الحمل الأولي لايوجب الاندراج، والحمل الشائع يوجب الاندراج، أي عندما نقول صورة الانسان التي في الذهن جوهر بالحمل الأولي، يعني أن هذه الصورة ليست مندرجة تحت مقولة الجوهر، وإنما ليس لها من الجوهر الا مفهوم الجوهر. لأن اندراج شيء تحت مفهومٍ ما لابد أن ينطبق عليه هذا المفهوم أولاً، وثانياً، لابد أن تترتب على هذا الأمر الآثار الخارجية للشيء، فصورة الانسان في الذهن جوهر بالحمل الأولي، أي ليس لها الا مفهوم الجوهر، بينما الانسان في الخارج جوهر بالحمل الشائع أي مندرج تحت مقولة الجوهر، تترتب عليه الآثار الخارجية للجوهر، وهو أنه موجود لا في موضوع.

هذا هو الأمر الأول، الذي يبتني عليه جواب صدر المتألهين.

اما الأمر الثاني من الأمرين اللذين يبتني عليهما جوابه، فهو إن هذه الصورة الذهنية يمكن أن نلاحظها بلحاظين: فتارة بما هي وجود ذهني حاكٍ عن الانسان الخارجي، فلا تكون جوهراً ولا عرضاً، وإذا لاحظنا هذه الصورة الذهنية باعتبارها أمراً موجوداً في النفس، يتصف به الذهن، ويطرد عن الذهن حالة من الجهل بالانسان، أي نلاحظهما من حيث هي علم، فحينئذ تكون أحد مصاديق الخارجية المطلقة، الخارجية بالمعنى الأعم، فاذا لاحظنا الماهية بهذا اللحاظ عندها تكون موجوداً امكانياً، والذهن ينتزع منه ماهية، وهذا الوجودالامكاني يندرج تحت مقولة الكيف النفساني. ولكن يمكن أن نصف اللحاظ الأول للصورة الذهنية، إذا لاحظناها بما هي مقيسة للخارج، وقلنا أنها ليست جوهراً ولا عرضاً، فيمكن أن نقول أنها عرض وداخلة تحت مقولة الكيف بالعرض، أي يصدق عليها باللحاظ الاول انها كيف بالحمل الشائع بالعرض. لأن مافي الذهن هو أمر واحد، لكن نلاحظه بلحاظين، مرّة بما هو حاكٍ عن الخارج، وأخرى بقطع النظر عن الخارج، وباعتباره متحداً مع نفس الصورة الذهنية التي لاحظناها بقطع النظر عن الخارج، والتي كانت مندرجة تحت الكيف النفساني بالذات، يعني التي يصدق عليها أنها كيف نفساني بالحمل الشائع بالذات، فلمّا كانت متحدة مع ذلك، وحكم احد المتحدين يُمكن أن يسريه الذهن الى المتحد الآخر، كانت هذه الصورة المقيسة الى الخارج بهذا اللحاظ كيفاً بالعرض، أيهي بالحمل الشائع بالعرض كيفٌ.

قال المصنف في تعليقته على الأسفار[1]: (ثم هذا الذي وجدت في النفس، وجود صفة لموصوف، داخل تحت مقولة الكيف بالذات، وحيث كانت حيثية

---

(١) الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٢٦٤.

معقوليتها الغير الداخلة تحت مقولة، متحدة الوجود مع هذه الحيثية الداخلة تحت الكيف بالذات، فهي كيف بالعرض). وقال ايضاً[1]: (فللوجود الذهني جهتان حقيقيتان:

الأولى: جهة كونه مقيساً الى وجوده الخارجي، وهو من هذه الجهة فاقد للآثار الخارجية التي له في الخارج. وهذه هي حقيقة حكايته، وليس له إلاّ الحكاية عما وراءه فقط. وهذا هو مورد البحث في الوجود الذهني.

والثانية: جهة ثبوته في نفسه من غير قياسه الى الوجود الخارجي، بل من جهة انه هذا الحاكي أمر ثابت مطارد للعدم [يطرد العدم عن ماهيته الكيفية، ويطرد العدم عن النفس وهو الجهل]. وله من هذه الجهة آثار وجودية مترتبة عليه، وهو من هذه الجهة وجود خارجي [ينعت امر خارجي هو النفس] لا ذهني). والجهة الأولى هي ما يسمى بالوجود الذهني، اما الجهة الثانية فهي العلم.

اشكال المحقق السبزواري على جواب صدر المتألهين:

يمكن تقرير اشكال المحقق السبزواري بصورة فنية، ذلك ان السبزواري استدل بمقدمتين يتألف منهما قياس من الشكل الثاني، كما يلي:

المقدمة الأولى:

ان وجود الصورة الذهنية ليست ضميمة تزيد على النفس، بل وجودها في نفسها ووجودها للنفس واحد.

وحاول ان يبرهن على هذه المقدمة بأنه عند وجود صورة في الذهن هناك أربعة أمور يحتمل التمسك بها لاثبات وجود عرض ينضم الى النفس، وهي:

---

(١) الأسفار الأربعة، ج ١: ص ٢٨٦.

١ ـ الوجود الخارجي لهذه الصورة، ولكن لا يخفى انه لم يبق بكليته، فإن الذي يحضر النفس، عند العلم، بالأشياء انما هي ماهياتها، لا وجوداتها، كما هو المفروض في محل البحث.

٢ ـ ماهية الصورة الذهنية، ولكنها في نفسها من مقولته الخاصة، إن جوهراً فجوهر، وإن كماً فكم، وهكذا.

٣ ـ وجود تلك الماهية في الذهن، وهو الوجود الذهني. وهذا لا يفيد المدعي أيضاً، لاعترافه بأن الصورة الذهنية من جهة كونها وجوداً ذهنياً ليست داخلة تحت شيء من المقولات، فهي ليس بجوهر ولا عرض.

٤ ـ ظهور الماهية لدى النفس، الذي هو للماهية الذهنية، من قبيل الصفات الحقيقية ذات الاضافة. ولكن هذا ايضاً لا يفيده، لأن ظهور الماهية لدى النفس، ليس إلاّ نفس الماهية (الأمر الثاني) مع وجودها الذهني (الأمر الثالث). فإن ظهور الشيء ليس أمراً زائداً عليه ينضم اليه، وإلاّ لكان ذلك الأمر ظهوراً لنفسه حقيقة وبالذات، وكان نسبة الظهور المنضم اليه مجازاً وبالعرض.

وقد أوضح المحقق الآملي ذلك بقوله: (فليس ذلك إلاّ موجوديتها بوجود النفس وتقومها بها، وهو ليس إلاّ كونها وتحققها بتحقق النفس، لا بوجود آخر ينضم إلى النفس، وإلاّ كان هذا الوجود ظهور الماهية في نفسها، أي تصير مستقلة بالوجود لا ظهورها لدى النفس. وان كان المراد هو الظهور للنفس بمعنى نسبتها إلى النفس، فتلك النسبة اما مقولية أي متوسطة بين النفس وبين الصورة العلمية، وماهية هذه النسبة هي العلم، فيلزم ان يكون العلم من مقولة الإضافة، لا الكيف، واما نسبة اشراقية فائضة من النفس بافاضتها تتحقق الصور العلمية، لا بمعنى انها شيء والصور العلمية المتحققة بها شيء آخر، بل بمعنى انها عين تلك الصور العلمية. والفرق بينهما هو الفرق بين الايجاد

والوجود، فنفس تلك الإضافة الاشراقية من حيث انتسابها الى النفس ايجاد، ومن حيث استنادها الى الصور العلمية وجود لها. وفي الحقيقة ليس إلاّ النفس وهذا الإشراق، لكن ينبتزع من هذا الاشراق وتلك الإضافة ماهية الصور العلمية. وعلى هذا يكون العلم من سنخ الوجود، والوجود ليس ماهية).[1]

المقدمة الثانية:

ان الكيف من المعمولات بالضميمة، كما تقرر ذلك في محله.

ويستنتج المحقق السبزواري من هاتين المقدمتين، ان الصورة الذهنية ليست كيفاً بالذات بوجه.

لكن قد يقال: ان هناك أمراً آخر غير ما ذكره، لعله هو الضميمة التي يحصل الكيف بانضمامها الى النفس وارتباطها بها، وهي بنسبة الصورة الى النفس، وارتباطها بها، التي هي من قبيل الصفات الإضافية المحضة.

الجواب: لو كانت نسبة مقولية، كانت ماهية العلم إضافة، لا كيفاً، واذا كان اضافة اشراقية (نسبة إشراقية فائضة من النفس بافاضتها تتحقق الصور العلمية) كان وجوداً، والوجود ليس ماهية. بمعنى ان الإضافة المقولية، مقولة من مقولات العرض التسعة، أو قل هي ماهية من الماهيات، بينما الاضافة الاشراقية ليست كذلك، لأنها إيجاد، والايجاد والوجود واحد حقيقة، ويختلفان باعتبار النسبة الى الفاعل والقابل، والوجود مقابل لمقسم المقولات، وهو الماهية.

جواب إشكال المحقق السبزواري:

بالنسبة للصورة العلمية، نحن نحس بالوجدان عندما نعلم بشيء أن هناك

---

(١) درر الفوائد، ج ١: ص ١٢١.

أمراً أضيف إلى انفسنا، أي نحس بالوجدان أن هناك وجوداً ذهنياً حصل لدينا، طرد عدم العلم بهذا الشيء، وهذا الوجود الذهني الذي حصل لدينا يعبِّر عن كمال للنفس، فصورة الكتاب في الذهن هي أمر موجود في الذهن، وهو وجود ممكن من الممكنات، وكل ممكن له ماهية، فننتزع منه ماهيته، ولمّا لم تكن هذه الماهية كماً ولا إضافة ولا جوهراً، فانها كيف، أي انه عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته، وهو من نوع الكيف النفساني.

الإشكال الثالث:

انه يلزم من القول بالوجود الذهني ـ بناء على المشهور عند الحكماء، من أن الماهيات تحصل بأنفسها في الذهن ـ أن تجتمع بالذهن المتنافيات، فإذا علمنا بالثلج، يلزم أن تحضر ماهية الثلج، فيكون الذهن بارداً، وإذا علمنا بالنار، تكون ماهية النار حاضرة بالذهن فيكون الذهن حاراً ويحترق الذهن، وهكذا.

لاننا نعني بالبارد أو الحار ماتحصل وتقوم به هذه المعاني، فيلزم من ذلك ان تجتمع في الذهن المتنافيات.

جواب الإشكال الثالث:

وهذا الكلام واضح البطلان، لأن المعاني الخارجية لاتحصل في الذهن بوجوداتها العينية التي تكون منشأً لترتب الآثار، وإنما تحصل في الذهن بصورها، بماهياتها، أي النار الذهنية نار بالحمل الأولي، أي ليس لها من النار الا صورة النار ومفهومها، والنار الخارجية نار بالحمل الشائع، فما في الذهن ليس له من الماهية الا مفهومها وصورتها، والذي يوجب الاتصاف بالحرارة والبرودة هو حصول هذه الوجودات بوجوداتها الخارجية لا الذهنية.

الإشكال الرابع:

انا نتصور المحالات الذاتية، كشريك الباري، واجتماع النقيضين، الخ. فلو

كانت هذه المحالات ثابتة في الذهن، للزم من ذلك ثبوت الاشياء المستحيلة في الذهن، فعندما نقول: ان اجتماع النقيضين لامصداق خارجي له لأنه محال، فموطن ثبوته هو الذهن، ومعنى ذلك ان المحالات الذاتية ثابتة بالذهن، ومن المعلوم أن المحال لاثبوت له لابالخارج ولا بالذهن.

جواب الإشكال الرابع:

المحالات الذاتية مفاهيمها ثابتة في الذهن، لا مصاديقها، أي أن اجتماع النقيضين هو اجتماع النقيضين في الذهن بمفهومه، وليس مصداق اجتماع النقيضين قائماً بالذهن. كذلك شريك الباري، أي مفهوم شريك الباري هو مفهوم شريك الباري، وليس هذا المفهوم الموجود بالذهن هو مصداقاً حقيقياً لشريك الباري، تعالى الباري عن ذلك علواً كبيراً، وانما هو ممكن مخلوق للباري. فشريك الباري في الذهن هو صورة، هو مفهوم، وهو كيف نفساني، وهو موجود ممكن مخلوق للباري.

الإشكال الخامس:

انه لو كانت الاشياء بماهيتها تحضر فيالذهن، فان هناك اشياء في الخارج لها من الاتساع قدر هائل، كسعة البحار أو الأرض مثلاً، فلو كان حضور الماهيات في الذهن بأنفسها، للزم من ذلك ان ينطبع هذا الكبير أو هذه الامور الواسعة جداً في الصغير الذي هو الدماغ، ومحال أن ينطبع الكبير في الصغير، ففي الاناء الصغير لاتستطيع أن تستوعب البحر بتمامه.

ومن المعلوم ان الاشكال الخامس والسادس يجريان في الصور الإدراكية المحسوسة والمتخيلة، كما ان غيرهما من الإشكالات انما تجري في الصور الإدراكية المعقولة. والصور الادراكية المحسوسة والمتخيلة جزئية، بينما المتعقلة تكون كلية.

جواب الإشكال الخامس:

ان العصب الذي تنطبع فيه الصورة، أو القوة الدماغية هذه التي تظهر فيها الصورة واسعة كبيرة، لانها تنقسم الى مالانهاية، فهذا الدماغ الذي تنطبع فيه الصورة ينقسم الى مالانهاية، فهذا الدماغ لو قسمناه الى جزأين، ثم كل جزء نُقسمه، وهكذا حتى نصل الى الذرة مثلاً، فإنها كذلك يمكن تقسيمها، إذ فيها أعلى وأسفل، والأسفل فيه يمين وشمال، والقسم اليمين يمكن تقسيمه الى يمين وشمال وأسفل وأعلى، وهكذا لما لانهاية.

لكن يرد على الجواب المتقدم ما يلي: أن التقسيم غير متناهٍ عقلياً، ولكن الاقسام متناهية، كالذرة، تنقسم الى الكترون وبروتون ونيترون، ثم تقف عند هذا، وتتفتت بتحولها الى طاقة. أمّا امكان التقسيم فالعقل يقول يمكن أن نقسم الى مالانهاية، فالممكن هو التقسيم ،أمّا الاقسام فإنها متناهية وتقف عند نقطة معينة.

ومن جهة ثانية فاننا ندرك بالوجدان أن كف الانسان لايمكن أن تستوعب الجبل، حتى لو فرضنا أن هذا الكف كانت اقسامه غير متناهية. إذاً الجواب على الإشكال غيرتام.

والصحيح في جواب الإشكال الخامس أن نقول:

أولاً: أن الصورة العلمية الموجودة في الذهن تنقسم الى صورة حسيّة وصورة خيالية وصورة عقلية.

والصورة الحسيّة: هي صورة القلم الذي نشاهده الآن مثلاً، وهي صورة جزئية.

والصورة الخيالية: هي نفس صورة القلم لو رفعته أو أغمضت عيني، أي صورته بعد ان يغيب هذا القلم، وهي جزئية أيضاً.

والصورة العقلية: هي صورة القلم الكلي، مفهوم القلم الكلي، الذي لايمتنع

أن ينطبق على أي مصداق من مصاديقه، فالصورة الحسية والخيالية مجردة عن المادة دون آثارها، اذ فيها طول القلم ولونه ومواصفاته الاخرى. أما الصورة العقلية ـ مفهوم القلم الكلي ـ فهي مجردة عن المادة وآثارها.

وبكلمة بديلة ينقسم المجرد الى: مثالي وعقلي. والعقلي هو المجرد عن المادة وجميع آثارها، اما المثالي فهو المجرد عن المادة دون آثارها، فإن فيه آثاراً من المادة، كالشكل، والمقدار، والوضع، وغيرها.

وهنا نقول: إن الصورة التي ندركها ـ صورة القلم أو الكتاب أوالأرض أوالبحار ـ هذه الصورة الجزئية هي صورة مجردة عن المادة تجرداً مثالياً، وهو غير التجرد العقلي، لأنه تجرد عن المادة وإن كانت فيها آثار المادة ـ شكل المادة، طولها، لونها... الخ ـ فإذاً هذه الصورة تحصل في النفس، والنفس أيضاً مجردة عن المادة، وإن كانت في فعلها مرتبطة بالمادة، فالصورة موجود غير مادي، والنفس أيضاً موجود غير مادي، والصورة تحصل في النفس، والكبير والصغير من خصائص المادة، أمّا المجرد فلا يوصف بالكبير والصغير، فيمكن أن تحل صورة الأرض مثلاً في النفس، لانها صورة مجردة عن المادة تجرداً مثالياً، أي تحمل مواصفات هذا الشيء الجزئي وتحل في النفس المجردة أيضاً عن المادة، وعليه يمكن حل الإشكال.

وقد يقال: ماهذه الافعال والانفعالات التي نراها في أجهزة الحواس؟ فعندما نحس بشيء بأجهزة الحواس فان الجهاز العصبي ينفعل ويتأثر وتطرأ عليه تغيرات مثل هذه الانفعالات والتغيرات، لكن الجهاز العصبي ماهو إلاّ قناة توصل الصور الى النفس. وبتعبير فلسفي: أن الإحساس هو الذي يؤدي الى انتقال الصور للنفس، وهذه الانفعالات والافعال إنما هي معدات أو مقدمات، أي توصل هذه الصور العلمية الى النفس، وتجعل النفس مستعدة لقبول هذه الصور.

الإشكال السادس:

أن علماء الطبيعة المعاصرين يفسرون الادراك تفسيراً ماديّاً، فيقولون أنك عندما تدرك صورة الكتاب في ذهنك وتحضر صورته لديك، يسقط شعاع من هذا الكتاب على عدسة عينك أو على القرنية، ثم ينتقل من القرنية الى الشبكية، وهذه النظرية بخلاف النظرية القديمة التي تقول إن الشعاع يخرج من العين ويسقط على الجسم المرئي.

والشبكية تحتوي على قدر هائل من الخلايا الحساسة العصبية، وهذه الخلايا تحصل فيها حالة ارتعاش او إحساس او تفاعل فسلجي معيّن، وحينئذ تنقل الشبكية الصورة الى الدماغ، وبالنتيجة لايكون الادراك الا هذا.

وعلى هذا الاساس لايكون إدراك ماهيّة الكتاب، هو حضور ماهيته في النفس كما قال الفلاسفة.

جواب الإشكال السادس:

إننا لانفسر الادراك تفسيراً مادياً، وإلا لو كنا نفسره مادياً لكُنّا نقبل ماقلتم، لأن تفسير الادراك تفسيراً مادياً يؤدي الى السفسطة، إذ لاطريق لنا الى معرفة الواقع حينئذ، لأن هذه الصورة المفترضة التي انتقلت الى الدماغ لاتكون مطابقة للواقع الخارجي. وعليه فنحن نفسر الادراك تفسيراً آخر، فنقول: إن الصور العلمية تنقسم الى صور عقلية وصور حسية وخيالية جزئية، وكل الصور مجردة، ولكن الصور الخيالية والحسية مجردة تجرداً مثالياً، لأنها تحمل بعض آثار المادة، بينما الصور العقلية مجردة تجرداً تاماً عن المادة، وهذه الصورة المجردة تحضر لدى النفس المجردة، وعلى هذا فإن: الماهية بنفسها تكون حاضرة في الذهن، وحينئذ تكون مطابقة للخارج مطابقة تامة.

الإشكال السابع:

أنه عندما نتصور صورة الكتاب مثلاً، فهذه الصورة لمفهوم الكتاب الكلي، كما أنها تكون كلية فإنها جزئية أيضاً، ولايمكن أن تكون ماهيّة واحدة كلية وجزئية.

أما كيف تكون كلية وجزئية؟ فيقول صاحب الإشكال: إذا لاحظت مفهوم الكتاب في الذهن، من حيثُ كونُ هذا المفهوم كلياً، ينطبق على كل مصداق للكتاب في الخارج، فهذه صورة كلية، وإذا لاحظت مفهوم الكتاب في الذهن، من حيثُ هو موجود في ذهن زيد أو في ذهنك الآن، فالصورة جزئية، لأنها مرتبطة بمحل معين، في ذهنك خاصة دون أذهان الآخرين، وزمان معين، ومرتبطة بخصائص تجعلها جزئية، فصورة الكتاب الكلية الموجودة في ذهنك غير صورة الكتاب الكلية الموجودة في ذهني، فأن تلك في ذهنك وهذه في ذهني، فالمحل ليس واحداً، فتكون الصورة التي في الذهن كلية وجزئية في آن واحد. وهذا لايمكن. إذ هناك مغايرة بين الكلي والجزئي.

جواب الإشكال السابع:

ليس هناك إشكال أن يكون هذا الشيء كلياً بلحاظ معين، ويكون جزئياً بلحاظ آخر، فإذا لاحظناه من حيثُ انطباقهُ على الخارج، على مصاديقه الخارجية، يكون حينئذ كليّاً، وإذا لاحظناه بلحاظ آخر، من حيثُ هو موجود في ذهنك، في هذا المحل، وموجود في هذا الزمان، فهو جزئي، فلا مانع من أن تكون هذه الصورة كلية وجزئية باختلاف اللحاظ.

المرحلة الثالثة

في انقسام الوجود الى ما في نفسه وما في غيره

وانقسام ما في نفسه الى ما لنفسه وما لغيره

الفصل الأول

الوجود في نفسه والوجود في غيره

لو لاحظنا هذه القضية الموجبة (الانسان ضاحك)، فإن فيها موضوعاً ومحمولاً وكلاهما موجود في الخارج، الموضوع وهو الانسان موجود في الخارج، كزيد، والضاحك هو المحمول، وهو أيضاً موجود في الخارج، كـ(زيد يضحك) مثلاً. لكن هل يوجد وراء الموضوع والمحمول أمر آخر غيرهما، أو ان الموجود هو الموضوع والمحمول فقط؟ الصحيح أن هناك وجوداً آخر غير وجود الموضوع والمحمول، أي وجود ثالث، وهو الوجود الذي يربط بين الموضوع والمحمول ويحقق الاتحاد بينهما، وإن كنا مسامحة نعبر عن هذا الوجود بأنه وجود ثالث، لأن هذا الوجود ليس وجوداً مستقلاً بل هو قائم بالطرفين، فوجود الانسان وجود مستقل، ووجود الضاحك وجود مستقل، أمّا الوجود الرابط بين الانسان والضاحك فهو غير مستقل، بل هو رابط بين الوجودين، ولذلك فليس هناك وجود مستقل في الخارج غير هذين الوجودين، ليس هو وجوداً ثالثاً مستقلاً، إذ أن وجوده بوجود الطرفين، قائم بالطرفين، لأنه لو كان له وجود منحاز، لأصبح لدينا ثلاثة اطراف، ولكي يتحقق ربط بين هذه الوجودات الثلاثة لابد أن يكون بين الطرفين الأول والثاني وجود، وبين الطرفين الثاني والثالث وجود، فتصبح عندنا خمسة وجودات، وهذه الوجودات الخمسة إذا كانت مستقلة كلها فسوف نحتاج الى أربعة روابط، تربط الأول بالثاني والثاني بالثالث والثالث بالرابع والرابع بالخامس فتصبح تسعة، وهذه التسعة وجودات إذا كانت كلها مستقلة نحتاج إلى ثمانية روابط، وهكذا تتسلسل العملية الى مالانهاية، وهذا محال.

إذاً فالصحيح هناك وجود مستقل للموضوع، ووجود مستقل للمحمول، ووجود رابط بينهما، وهو قائم بهما. هذا في الخارج.

أمّا في الذهن، فهل هذا المفهوم الرابط بين الطرفين مستقل في مفهومه في الذهن؟ الجواب: هو ليس مستقلاً في مفهومه في الذهن، فعندما نتصوره، نتصوره أيضاً بما هو رابط بين الطرفين، أي أن معناه في الذهن هو معنى حرفي وليس معنىً اسمياً ـ كما قرأنا في الاصول ـ إذ المعنى الاسمي هو المستقل بالمفهومية، كمعنى زيد، وضاحك، أما المعنى الحرفي فليس مستقلاً بالمفهومية بل إنما يتصور في اطار ووعاء طرفيه، لأنه قائم بالطرفين، مثل معنى (من). هذا هو الوجود الرابط القائم بطرفيه.

والوجود الآخر هو الوجود المستقل أو الوجود المحمولي، ومعناه الذي له معنى مستقل في المفهومية، ويقبل الحمل على غيره، مثل (الضاحك) اذ تستطيع ان تحمله على غيره فتقول: الانسان ضاحك.

وبعارة اخرى ان الوجود المستقل هو ما يفهم مستقلاً، أي يكون ذا مفهوم مستقل سواء كان عرضاً موجوداً في الموضوع، أو جوهراً موجوداً في المحل، أوجوهراً غير موجود في المحل.

تجدر الاشارة الى ان الوجود الرابط انما يكون في القضايا الموجبة، التي فيها رابط بين الموضوع والمحمول، اما القضايا السالبة فليس فيها أي ربط بين الموضوع والمحمول، وانما فيها سلب الربط.

نتائج:

يستخلص المصنف نتائج ثلاثاً:

الأولى: أن كل وجود رابط لاماهيّة له. وهنا نشير الى نكتة، وهي أن

الممتنعات لاماهيّة لها، كما أن الواجب تعالى لا ماهيّة له، بل ماهيّته انيّته ـ كما سوف يأتي ـ كذلك الوجود الرابط لا ماهيّة له، مع أنه وجود ممكن وليس وجوداً واجباً. لأن الماهيّة ـ كما قلنا ـ هي ظهورات الوجود الممكن للذهن أو حدوده، والحدود تقتضي وجوداً مستقلاً، فالوجود المستقل له حدود معينة، والذهن ينتزع منه هذه الحدود، وحدود الوجود الممكن هي ماهيّته، أما بالنسبة للوجود الرابط فليس مستقلاً، وعليه فلا يمكن أن يكون له معنىً مستقل، ولذلك لايمكن أن تكون له ماهية مستقلة.

الثانية: أن ثبوت الوجود الرابط يقتضي اتحاداً بين طرفين، فكلما كان هناك وجود رابط فلابد من اتحاد بين طرفين، كزيد والقيام، لأن الوجود الرابط أمر واحد وليس متعدداً، وهو قائم بطرفيه وغير خارج منهما، فلابد أن تكون هناك وحدة بين الطرفين، حتى يتحقق الوجود الرابط.

الثالثة: الوجود الرابط إنما يتحقق في مطابق الهليات المركبة دون مطابق الهليات البسيطة، فقد قلنا سابقاً إن (هل المركبة) هي التي يُطلب فيها ثبوت شيء لشيء، تسأل (هل زيد قائم؟) فـ(هل) هنا مركبة. أمّا (هل البسيطة)، فهي التي يُطلب فيها ثبوت الشيء، أي يُسأل فيها عن وجود الشيء، لاثبوت شيء لشيء آخر، فالوجود الرابط بما أنه يربط بين شيئين فهو يربط بين شيء وشيء، لذلك فهو يتحقق في مطابق الهليات المركبة التي يكون في مطابقها شيئان، والوجود الرابط يربط بين هذين الشيئين. أمّا مطابق الهليات البسيطة، فليس هناك إلاّ طرف واحد، إذ هي تدل على ثبوت الشيء، والطرف الواحد لا يتحقق فيه رابط لأن الرابط إنما يربط بين طرفين.

وبكلمة بديلة، كما ان الوجود الرابط متحقق في نفس الهلية المركبة، وهي

القضية المعقولة، كذلك في مطابقتها، وهو الخارج، واما في الهليات البسيطة فالربط وان كان متحققاً في الذهن إلاّ انه غير متحقق في مطابقتها، وهو الخارج، اذ ليس في الخارج إلاّ شيء واحد.

ولا يخفى ان الربط انما يتحقق في الموجبة منها، واما السالبة ففيها سلب الربط، ولابد لصدقها من عدم وجود الربط في مطابَقها.

الفصل الثاني
كيفية اختلاف الوجود الرابط والمستقل

هل الاختلاف بين الوجود الرابط والمستقل اختلاف سنخي (نوعي)؟ بمعنى أن سنخ وحقيقة ونوع الوجود الرابط غير سنخ ونوع الوجود المستقل. أو لايوجد اختلاف نوعي بينهما؟ هناك موقفان في هذه المسألة، تبنى المصنف أحدهما واعتبره الحق.

موقف يرى أن الوجود الرابط سنخ وجودٍ غير الوجود المستقل، والاختلاف بينهما حقيقي نوعي.

بينما اختار المصنف عدم الاختلاف النوعي بينهما، فقال: يمكن أن ينسلخ الوجود الرابط عن معناه التعلقي فيلاحظه الذهن مستقلاً.

وليس المراد من الاختلاف النوعي بين الوجود الرابط والمستقل اختلاف ماهيتين، كالانسان والفرس، فإن الموضوع للحكم هنا هو الوجود، كما ليس المراد تباين الوجودات بتمام الذات، كما هو منسوب إلى المشائين، ولا اختلافهما التشكيكي، فإن البحث عنها قد مر في موضعه، بل الاختلاف النوعي هنا مصطلح خاص يراد به عدم إمكان النظر إلى الرابط بالاستقلال، وفرضه كذلك، حتى يصير ذا مفهوم مستقل، بعدما كان رابطا ذا مفهوم غير مستقل.

ولا يخفى ان العلاقة بين المعلول والعلة علاقة ربط، أي المعلول مرتبط بالعلة، المعلول مضاف للعلة، وهذه الإضافة إشراقية، أي أن المعلول ليس له وجود وراء وجود العلة، وإنما العلة هي التي تفيض وتُشرق المعلول، وفي ضوء نظرية الفقر الوجودي للممكنات، فإن هذه الممكنات مفتقرة في وجودها للواجب، أي هي ظل له، واشعاع له، ومفاضة منه، كما جاء في الدعاء الشريف: (الهي أنا الفقير في غناي، فكيف لا أكون فقيراً في فقري).

فاذا لاحظنا الوجود الامكاني (وجود المعلول)، بالنسبة الى الواجب تعالى، فإن وجوده لايكون مستقلاً، وإنما يكون وجوده وجوداً رابطاً، تعلقياً، وإذا لاحظناه في نفسه بقطع النظر عن علته، فمنه ماهو جوهر، ومنه ماهو عرض، والأعراض والجواهر هي موجودات مستقلة، أي وجودها وجود محمولي مستقل.

وعليه يمكن أن يكون هذا الوجود الممكن وجوداً رابطاً من جهة، ووجوداً مستقلاً من جهة أخرى.

ومن هنا يتبين أن أي مفهوم ومعنىً من المعاني انما يكون معنىً مستقلاً أو معنىً رابطاً، تبعاً للوجود الذي ينتزع منه، فإذا انتزعناه من وجود مستقل يكون معنى مستقلاً، وإذا انتزعناه من وجود رابط يكون رابطاً، أي حيث كان النفسي والرابط من أقسام الوجود، فالمفهوم والماهية يتبعان الوجود في الاستقلال وعدمه، فإذا كان الوجود رابطاً كان المفهوم منه رابطاً، وان كان مستقلاً كان المفهوم منه مستقلاً.

أمّا إذا لاحظنا المفهوم بقطع النظر عن الوجود الذي ينتزع منه، أي لاحظناه في نفسه، فلا يكون إلاّ مبهماً، فلانستطيع أن نصفه بالمستقل أو الرابط، فالمفهوم من حيث هو مفهوم لامستقل ولا رابط، بمعنى يقبل ان يكون مستقلاً كما يقبل ان يكون رابطاً، لكن وجوده الذي ينتزع منه هو الذي يحدد ما اذا كان مستقلاً أم رابطاً.

ولا يخفى ان المفهوم في أصل مفهوميته لا يمكن أن يكون مبهما، فانه مناقض لكونه مفهوماً، أي معلوما، لكن المفهوم من وجهة الاستقلال والارتباط ليس له في نفسه إلاّ الابهام، فالمفهوم من حيث هو مفهوم لا مستقل ولا رابط، بمعنى يمكن ان يكون رابطاً كما يمكن ان يكون مستقلاً.

الفصل الثالث

من الوجود في نفسه ما هو لغيره ومنه ما هو لنفسه

ان معنى وجود الشيء في نفسه لغيره، انه يطرد عدم نفسه، وعدماً مقارناً لمحله، مثل وجود العرض. وحقيقة وجود العرض يمكن أن تتضح بالمثال، فالعلم عرض، ووجود العلم يطرد عن ماهيته العدم، كما يطرد عدماً عن الماهية التي يحل فيها، فعندما تعلم بشيء يطرد علمك به عدم العلم، ويطرد عدماً آخر عن ذهنك، عن المحل الذي حلّ فيه، أي يطرد عن ذهنك عدم العلم «الجهل».

إذاً الوجود في نفسه لغيره يطرد، عدم نفسه، ويطرد عدماً مقارناً لماهيّة غيره. خُذ وجود البياض بالنسبة للورقة، فإنه أولاً يطرد العدم عن ماهيّة البياض، وثانياً يطرد عدماً مقارناً للورقة، لأن البياض كان معدوماً في الورقة، فطرد عدم البياض لتصبح بيضاء.

ولكن هل العلم أو البياض يطرد عدم الماهية التي يحل فيها؟

الجواب: لا ،بل العلم يطرد عدماً عن الذهن وهو عدم العلم، يطرد عدماً عن الماهية التي يحل فيها. والبياض يطرد عدماً عن الورقة التي يحل فيها، فتتصف بأنها بيضاء، ولا يطرد عدم ماهيّة الورقة، أي لايوجد الورقة. وإلّا لو فرضنا أنه يطرد عدمه ويطرد عدم الماهيّة التي يحل فيها ـ لاعدماً عنها ـ فسيكون لأمر واحد ماهيتان، يكون للعلم ماهيتان، ماهية نفسه، كيف نفساني، وله ماهية الذهن، وللبياض أيضاً تكون ماهيتان، ماهية نفسه، وماهيّة المحل وهي الورقة، أي يلزم ان يكون للوجود لغيره ماهيتان، ماهية نفسه وماهية معروضه، حيث يطرد عن ماهية نفسه العدم، وعن ماهية معروضه العدم. وهذا محال، لأنه يلزم من ذلك ان يكون الأمر الواحد كثيراً، والواحد من حيث هو واحد ليس بكثير. وهذا محال.

إذاً الوجود في نفسه لغيره يطرد عدم نفسه، عدم ذاته، عدم ماهيته، ويطرد عدماً مقارناً للمحل الذي يحل فيه، أي يطرد عدم العلم عن الذهن، أو يطرد عدم البياض عن الورقة.

وبتعبير أدق ان الوجود لغيره لا يطرد إلاّ عدماً واحداً، وهو نقيضه كالعلم يطرد عدم العلم، لكن لما كان هذا العدم له نوع مقارنة لشيء آخر، فعدم العلم له نوع مقارنة للذهن، فهو عدم نعتي. أي ان هذا العدم هو عدم ملكة، ينتزع من موجود، ويكون ناعتاً له.

وبذلك يتضح الفرق بين الوجود لغيره والوجود لنفسه، فان العدم الذي يطرده الوجود لغيره له نوع مقارنة لشيء، فهو عدم نعتي، بينما العدم الذي يطرده الوجود لنفسه ليس له نوع مقارنة لشيء، بمعنى انه ليس ناعتاً.

قد يقال: ما هو الدليل على تحقق الوجود في نفسه لغيره؟

الجواب: أن وجودات الأعراض هي الدليل على تحقق هذا القسم من الوجود في نفسه لغيره، لأن كل عرض من الأعراض، كالعلم والبياض، والقدرة، يطرد عن ماهيته العدم، البياض يطرد عدم البياض، فيوجد البياض، كما يطرد نوعاً من العدم المقارن للورقة.

كذلك الدليل على وجود هذا القسم هو الصور النوعية الجوهرية، فقد قلنا سابقاً، إن الجسم مؤلف من مادة وصورة، والمادة جوهر، والصورة أيضاً جوهر، والمادة هي حيثية القبول، والصورة هي حيثية الفعلية، فالانسان يبدأ نطفة ثم علقة ... الخ. أي في كل مرة يلبس صورة، أو البذرة تلبس صورة البذرة، ثم صورة النبتة، ثم صورة السنبلة، ثم صورة الطحين، ثم صورة الخبز، فهذه الصورة هي صورة نوعية جوهرية، تحدد ماهيّة نوع من الانواع، والمادة تقبل هذه الصور، وهذه الصور الجوهرية، تطرد العدم عن نفسها، لأنها عندما توجد صورة النبتة تطرد عدم النبتة، كما أنها تطرد عدماً مقارناً للمادة، لأن المادة

لم تكن لابسة لصورة النبتة، وهذا النوع من الطرد هو الذي عبّرنا عنه بالوجود لغيره، الوجود الناعت لغيره، وبذلك يتضح أن الوجود في نفسه لغيره يشمل الأعراض مضافاً الى الصور النوعية الجوهرية.

والفرق بين الصور النوعية التي هي من الجواهر وبين العرض، ان العرض حالّ في الموضوع، والموضوع مستغن عنه، والصورة النوعية حالة في الهيولى والمادة، والمادة لا تستغني عنها، اذ المادة لا توجد إلاّ مع الصورة.

والصورة النوعية تحصّل الهيولى، والهيولى تشخّص الصورة النوعية، اذ لا توجد صورة نوعية بدون مادة.

ويقسم الوجود لذاته الى: الوجود بذاته، والوجود بغيره والوجود لذاته أي لنفسه، واما الوجود في غيره والوجود لغيره، فلا يتصور فيهما الوجود بذاته، لأن كلاً منهما قائم بغيره، فلا يمكن إلاّ ان يكون معلولاً.

المرحلة الرابعة

في المواد الثلاث:

الوجوب والإمكان والامتناع

الفصل الأول

في تعريف المواد الثلاث وانحصارها فيها

نشير أولاً الى معنى بعض المصطلحات ذات العلاقة بهذا المبحث، مثل جهة القضية ومادة القضية، عندما يقال: هذه القضية موجهة، فالمقصود بالجهة هو كيفية النسبة بين مفهوم ومفهوم، ففي قولنا: (زيد قائم)، كيفية النسبة في الذهن بين مفهومي زيد وقائم تسمى جهة القضية، ونفس كيفية النسبة في الواقع الخارجي تسمى مادة القضية. ومن المعلوم أن محور بحث الفيلسوف هو الواقع والوجود، ولذلك يقال في بحث القضايا هل الوجود أمر ضروري أم ممتنع أم غير ضروري؟

والمادة هنا ـ مصطلحاً ـ ليست بمعنى المادة الذي ذكرناه سابقاً، عندما كنّا نقول إن الجسم مركب من مادة وصورة، وإنما نعني بمصطلح المادة هنا هو المصطلح المنطقي، الذي يعني: كيفية النسبة في الواقع بين أمرين، فمادة القضية هي كيفية النسبة في نفس الأمر، واذا أتى بها في القضية، سواء كانت القضية معقولة أو ملفوظة، سُميت جهة.[1]

ففي هذه المرحلة ندرس كيفية النسبة في الخارج بين أي أمر والوجود. فإذا لاحظنا أمراً ما كالانسان أو الكتاب أو اجتماع النقيضين، فإذا كان الوجود ضرورياً له، يكون واجباً، وإن كان الوجود ممتنعاً له، كما في اجتماع النقيضين، يكون ممتنعاً، وإن لم يكن الوجود ضروري الثبوت ولاضروري الامتناع كان ممكناً. فالكلام في الفصل الأول يقع في نقطتين:

---

(١) حاشية ملاعبدالله، ص ٧٤. وشرح المنظومة، ص ٦٣.

الأولى: انحصار المواد في هذه الثلاث.

الثانية: في معنى الوجوب، والامكان، والامتناع.

والمقصود بالوجوب والامتناع والامكان، هو أن اي مفهوم إذا قسناه للوجود، أي حملنا الوجود عليه، فلا يخلو من إحدى ثلاث حالات، فعندما نقول: (الباري تعالى موجود)، فالنسبة بين الوجود والباري هي الضرورة «الوجوب»، أي ان الوجود ضروري له ولايمكن أن ينفك عنه، وإذا لاحظنا الانسان ونسبنا الوجود له، فان الوجود لاضروري الثبوت ولا ضروري العدم، أي يتساوى فيه الطرفان، وبذلك تكون ضرورة الوجوب مرتفعة وضرورة العدم مرتفعة، فيكون ممكنا. وإذا لاحظنا اجتماع النقيضين ونسبناه الى الوجود، فثبوت الوجود بالنسبة الى اجتماع النقيضين ممتنع، أي انه محال، وضروري العدم.

وعندما نعبر بالمفهوم في قولنا (كل مفهوم اذا قسناه للوجود) انما يعني المفهوم ما يفهم من اللفظ، وهو أعم من الماهية، والماهية أعم من الحقيقة، اذ الحقيقة هي الماهية الموجودة.

انحصار المواد في الثلاث:

هذه المواد منحصرة في الثلاث، لأن الشيء إما ضروري الوجود، أو ضروري العدم، أو لاضروري الوجود ولاضروري العدم (ممكن).

ومن المعلوم ان الحصر هنا عقلي، والحصر العقلي اذا كان ذا أطراف ثلاثة ينحل إلى منفصلتين حقيقيتين، فيقال: المفهوم اذا قيس الى الوجود، فهو اما ممتنع واما غير ممتنع، وغير الممتنع منه اما أن يجب له الوجود أو لا يجب.

والوجه في ذلك، ان المنفصلة لا يكون لها أكثر من طرفين، فالأطراف

الثلاثة انما تستفاد من منفصلتين.[1]

وقد يقال: لماذا لم يكن هناك ما هو ضروري الوجود وضروري العدم؟

الجواب: هذا محال، لأنه يلزم منه اجتماع النقيضين، أي اجتماع الوجود والعدم.

معنى المواد الثلاث:

إن هذه المواد الثلاث بديهية، مستغنية عن التعريف، أي لا تعرف تعريفاً حقيقياً، لأن هذه المفاهيم مثلها، كالوجود، كما أن الوجود مفهوم عام بسيط، مستغنٍ عن التعريف، مفهوم بديهي، كذلك هذه المفاهيم، بسيطة، فهي مستغنية عن التعريف، فاذا لاحظت الضرورة، فإن حكمها هو حكم الوجود، لأن جميع الضرورات تنشأ من الوجود، والضرورة تساوي الوجود بالنتيجة. وعليه فكما أن الوجود مستغنٍ عن التعريف فكذلك الضرورة.

وهكذا الأمر في الامكان، فإنه غير قابل للتعريف، فهو وإن كان منسوباً للماهيّة، لأن الماهيّة هي الممكن، وهي يمكن أن يعتبرها الذهن بشكل مستقل، باعتبار أن مفهوم الماهيّة زائد على الوجود، ولكن الماهية لاتكون مستقلة عن الوجود في الواقع، أي لا تتحقق ماهيّة بلا وجود، فالماهية إمّا تكون متلبسة بالوجود الخارجي والذهني أو على الأقل متلبسة بالوجود الذهني، فالامكان دائر مدار الوجود، وبما أن الوجود مستغنٍ عن التعريف فكذلك الامكان، فضلاً عن أن الامكان هو سلب لضرورة طرف الايجاب وسلب لضرورة طرف السلب.

أما الامتناع فهو عبارة عن ضرورة العدم، فإذا عرّفنا الوجود وعرّفنا العدم عندها يكون الامتناع واضحاً، لأنه ضرورة العدم.

---

(١) الأسفار الأربعة، ج ١: ص ١٦١.

وعليه يتضح أن هذه الامور الثلاثة مستغنية عن التعريف، متأسية فيه بالوجود، كما يقول السبزواري. وما ذكر لها من تعاريف يلزم منها الدور، لأنه يؤخذ أحدها في الآخر، إذ يقولون في تعريف الواجب: «مايلزم من فرض عدمه محال» فأخذ فيه عدم الامتناع، ويقولون في تعريف المحال: «مايجب أن لايكون» أخذ فيه عدم الوجوب، ويقولون في تعريف الممكن: «ما ليس بممتنع ولا واجب» أخذ في تعريفه عدم الوجوب وعدم الامتناع.

الفصل الثاني

انقسام كل من المواد الى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس

كل واحدة من المواد الثلاث تنقسم الى عدة اقسام، فالوجوب، ينقسم الى واجب بالذات وواجب بالغير، وواجب بالقياس الى الغير، وكذلك الامتناع، ممتنع بالذات، وممتنع بالغير، وممتنع بالقياس الى الغير، وأما الامكان، فنقسمه إلى ممكن بالذات، وممكن بالقياس، وأما الممكن بالغير فإنه غير معقول، فتكون الاقسام ثمانية.

ان المقصود بالواجب بالذات هو أن المحمول ضروري التحقق بالنسبة الى الموضوع، وهذه الضرورة ناشئة من ذات الموضوع، أي أن الموضوع من حيثُ هو، من حيثُ ذاتُهُ، يقتضي المحمول، وبأي شكل لايمكن سلب الوجود عن هذا الموضوع، لايمكن التفكيك بين الواجب وبين الوجود، بين المحمول والموضوع.

أما الممتنع بالذات فهو مقابل الواجب بالذات، فالممتنع بالذات يعني أن الذات يمتنع وجودها، اجتماع النقيضين من حيثُ هو، وجوده محال، أي أن العدم ضروري لهذه الذات ـ ونعبر بالذات على سبيل التسامح في التعبير، لأن العدم لاذات له، أي المحالات لا ذات، لها وانما ذاتها مفترضة ـ فعندما نقول: اجتماع النقيضين محال، يعني العدم ضروري لهذه الذات المفترضة.

بينما الممكن بالذات يعني لو لاحظنا الذات من حيثُ هي، فليست ضرورية الوجود، أي الوجود ليس ضرورياً لها، ولا ضرورية العدم، أنت الآن تفترض كائناً معينا، فهذا الكائن لا الوجود ضروري له ولا العدم ضروري له، أي أنه يمكن أن يوجد ويمكن أن يكون معدوماً، فوجوده متوقف على وجود علته، وعدمه متوقف على عدم علته، هذا هو الممكن الوجود بالذات.

وأما المقصود بالوجوب بالغير، فهو لاحظنا الممكن بحسب ذاته، فإما أن يكون موجودا، لكن وجوده بسبب الغير، وجوده يعتمد على وجود علته، حتى يوجد الغليان، فلابد من وجود النار، إذا وجدت علته وجد، فوجوده يكون ضروريا إذا وجدت علته، وبذلك يكون وجوده واجبا ولكنه واجب بالغير لابالذات. وإذا لم توجد علته، فانه يكون ضروري العدم، أي ممتنعا بالغير، كالماء الممتنع الغليان لانعدام علته، فامتناعه لامتناع علته، لان امتناعه عن الغليان ليس لذاته، فالممكن بالذات يمكن أن يكون ممتنعا بالغير لعدم المقتضي لوجوده، ويمكن أن يكون واجبا بالغير إذا وجدت علته.

أما الامكان بالغير فانه غير معقول، محال، لأن الممكن بالغير نفترضه إما أن يكون ضروريا، واجبا بذاته أو ممتنعا بذاته، أو ممكنا بالذات، لأن المواد لا تخلو عن ثلاث، فإذا كان واجبا بذاته فإنه لا يمكن أن يكون ممكنا بغيره، لأن الواجب بذاته، يستحيل عدم وجوده، أي الوجود من لوازم ذاته، والامكان يعني ألا يكون الوجود ضروريا ولا العدم ضروريا.

ولو فرضنا أنه ممتنع بالذات، فإنه لايمكن أن يكون ممكنا بالغير، لأن الامتناع ضروري لهذه الذات، ولايمكن التفكيك بين الامتناع وبين الذات.

إذا لايبقى لدينا إلا الممكن بالذات، والممكن بالذات لايمكن أن يكون ممكنا بالغير، لأنه ممكن بذاته، إن تحقق له إمكان بالغير او لم يتحقق له فهو ممكن بذاته، ولا يؤثر فيه ذلك الامكان.

وعلى هذا يكون الامكان بالغير ممتنعا، لأن الأمر لايخرج عن ثلاثة احتمالات، كلها لايكون معها ممكنا بالغير.

وأما الوجوب بالقياس: فمعناه أنه إذا وجد شيء فإن هذا الشيء بالنسبة إليه يكون ضروريا، أي من المحال أن يوجد (أ) ولايوجد (ب) لأن (أ) واجب

بالقياس الى (ب)، و(ب) واجب بالقياس الى (أ) كما في المتضايفين، أي اذا كان هناك أخ، فبالقياس اليه يوجد أخ آخر، واذا كان هناك زوج، فبالقياس اليه توجد زوجة.

أمّا الامتناع بالقياس الى الغير فكما في وجود أحد المتضايفين إذا قيس الى عدم الآخر، أي اذا قيس وجود الزوج الى عدم الزوجة، فوجود الزوج يكون ممتنعاً، لأن وجود الزوج موقوف على وجود الزوجة، أي على أصل وجود الزوجية.

أما الإمكان بالقياس الى الغير فانه أمر افتراضي، كما لو افترضنا هناك واجبين ـ قلنا بالافتراض وإلا فبالواقع، قل هو الله احد، وحده لاشريك له، لكن بالافتراض ـ فلو فرضنا هناك واجباً (أ) وواجباً هو (ب) فالواجب (أ) بالقياس الى الواجب (ب) ممكن، لأنه لاضروري الوجود بالنسبة إليه ولا ضروري العدم، وهذا معنى الامكان، لأنه لا علية ولا معلولية بينهما.

الفصل الثالث

واجب الوجود ماهيّته إنيّته

نبحث هذه المسألة عبر نقاط:

الأولى:

ان هذه المسألة، لم تبحث في الفلسفة اليونانية، وأول من بحث هذه المسألة الفيلسوف المسلم الفارابي، ثم ابن سينا، ثم المتأخرون، فهذه المسألة من مبتكرات الفلسفة الاسلامية.

الثانية:

ان الماهية ـ كما ذكرنا ـ عندما تطلق يراد بها أحد معنيين، إما الماهية بالمعنى الأخص أو الماهية بالمعنى الأعم، والماهية بالمعنى الأخص هي مايقال في جواب ماهو؟ نقول ماهو الانسان؟ الجواب: حيوان ناطق.

أمّا الماهيّة بالمعنى الأعم فهي مايتحقق به الشيء، بمعنى ما به الشيء هو هو، سواء كان هذا الشيء له ماهيّة، مثل الممكنات، كالانسان والكتاب، أو لم تكن له ماهيّة، كالواجب تعالى، فان الواجب تعالى متحقق بذاته، أي متحقق بوجوده، فالماهية بالمعنى الأعم إنما تعني الوجود، وهنا عندما يقال: واجب الوجود ماهيته إنيّته، المقصود بالماهية هنا التحقق والوجود، فواجب الوجود ماهيته وجوده، وإنيته المقصود بها الوجود.

الثالثة:

تبحث عادةً مسألة (واجب الوجود ماهيّته إنيّته) في موضعين في الفلسفة الاسلامية:

أحدهما: الامور العامة، في بحث الوجود والعدم والماهيّة، لأن هذا البحث

يخص الكيفية المتعلقة بالوجود، ولذلك يبحث في هذه المرحلة، لأنه بحث في نحو الوجود، في كيفية وجود الواجب تعالى، هل له تعالى ماهيّة أم لا؟

وثانيهما: هو الالهيات بالمعنى الأخص، وهي المرحلة الثانية عشرة من هذا الكتاب.

وقد بحثها صدر المتألهين في كتابه الأسفار في الامور العامة، كما بحثها في الالهيات بالمعنى الأخص. كذلك بحثها السبزواري في كتابه المنظومة في موضعين.

الرابعة:

قلنا إن المقصود بالماهية هنا ما به الشيء هو هو، لا الماهيّة بالمعنى الأخص بل الماهيّة بالمعنى الأعم، مابه يوجد الشيء، سواء كان الشيء ممكناً أم واجباً، فإن الواجب تعالى ماهيّته وجوده.

لقد حصل خلاف في المسألة، فإن بعضاً كالفخر الرازي والمحقق الدواني، وإن بحثوا المسألة تحت هذا العنوان، ولكنهم فسّروا (واجب الوجود ماهيّته انيته) بتفسير آخر، فقالوا: ان الواجب حقيقة ثبت لها الوجود. ومعنى ذلك أنه عند التحليل سنلاحظ هناك معنيين للواجب، معنىً ذاتياً ومعنىً وجودياً، كما أن الممكن له معنى ذاتي ومعنى وجودي، ولكن الفرق بين الممكن والواجب أن الممكن ذاته معلومة، ماهيّته معلومة الحقيقة، وأما الواجب فذاته غير معلومة، ماهيّته مجهولة الحقيقة، من هنا اثبتوا وجود ماهيّة للواجب، فقالوا: كما أن الممكن له ماهيّة كذلك الواجب، ولكن الفرق أن ماهيّة الممكن معلومة، بينما ماهيّة الواجب غير معلومة، مجهولة الكنه.

وعلى هذا الأساس قالوا: أإن الفرق بين الواجب والممكن هو أن الماهيّات الممكنة بذاتها لاتقتضي الوجود ولا العدم، أي لا ننتزع من ذات ماهيّة الانسان، بقطع النظر عن الوجود والعدم، لاننتزع منها الوجود ولا العدم، اما ماهيّة

الواجب، ذات الواجب، فهي ذات ننتزع منها لذاتها الوجود بقطع النظر عمّا عداها، هي في مرتبة ذاتها تكون منشأً لانتزاع الوجود؟

فهذا الموقف يُثبت الماهية للواجب، ولكنه يقول: انها مجهولة، والفرق بين ماهيّة الواجب والممكن أن ماهيّة الممكن لاننتزع منها الوجود ولا العدم بقطع النظر عمّا عداها، اذا لاحظناها بما هي، فهي لا موجودة ولا معدومة، أمّا ماهيّة الواجب من حيثُ هي ننتزع منها الوجود.

ولكن صدر الدين الشيرازي الذي بحث هذه المسألة بالتفصيل قال: إن الواجب لاماهيّة له، وماهيته وجوده، لأن الماهيّة هي حدّ الوجود الامكاني، فالوجود لابد أن يكون محدوداً حتى ينتزع منه الذهن الحد. الوجودات الامكانية لها حدود، لها جنس معين، لها فصل معين، لها علة معينة... الخ. فالذهن يستطيع أن ينتزع من هذا الوجود حدوداً معينة، هي الماهيّة، أما الوجود الواجب فليس محدوداً بحدود، بل هو وجود مطلق، لايحدّه أي حدٍّ من الحدود، ولهذا لايمكن أن ننتزع منه حدوداً، وفي النتيجة فلا ماهيّة له، لأن الماهية هي حد الوجود، والواجب لاحدَّ له، أي لاحدود للمطلق.

من هنا يقال: ان الحقائق المحدودة قابلة للادراك والتصور، ولذا ينتزع الذهن منها ماهيّات، أمّا حقيقة الوجود الواجب فهي مطلقة، غير محدودة، فلا ينتزع الذهن منها ماهية. ولهذا نقول لاماهية للواجب، بل ماهيّته هي وجوده.

الخامسة:

في البرهان على أن الواجب تعالى لاماهيّة له، فقد برهن المصنف على ذلك ببرهان مذكور في كتاب المنظومة، فقال: إذا فرضنا لواجب الوجود ماهيّة ووجوداً، فيلزم من ذلك أن يكون وجوده عارضاً على ماهيته.

لاحظ الورقة البيضاء، فالبياض عارض على الورقة، وكل عارض على شيء لابد أن يكون معللاً، أي محتاجاً الى علة، فنقول: لماذا كانت الورقة بيضاء لا خضراء؟ لأن العرضي ـ البياض للورقة ـ معلل، أمّا الذاتي فلا يعلل، فلا

نقول: لماذا الانسان حيوان؟ أو لماذا النبات كائن حي؟ لأن الذاتي لايعلل.

فلو كان للواجب ماهيّة ووجود، لاقتضى ذلك أن يكون الوجود عارضاً على الماهية، كما يعرض البياض على الورقة، فاذا كان عارضاً، والعرضي يحتاج دائماً الى علة، فيكون ثبوت الوجود لماهيته محتاجاً الى علة، وهذه العلة يمكن حصرها بأمرين لاثالث لهما، فإما أن تكون هذه العلة خارجة عن ذاته، بمعنى ان ثبوت وجوده لماهيّته يكون سببه خارجاً عن ذات الواجب، فيعني ذلك أن الواجب تعالى أصبح فقيراً الى غيره، بينما الوجوب مناط الغنى بالذات وعدم الافتقار الى الغير، فلا يمكن أن نفرض أن تكون العلّة خارجة عن ذاته.

وأما أن تكون العلة هي ذات الواجب، فيلزم من ذلك المحال، لأن العلاقة بين العلة والمعلول هي علاقة التقدم والتأخر، فالعلة متقدمة والمعلول متأخر، فاذا كان هو علة لذاته يلزم من ذلك أن يكون هو متقدماً على ذاته، وهذا يعني تقدم الشيء على نفسه، وتقدم الشيء على نفسه محال. وإذا قلنا لا، فان وجود المرتبة الثانية غير وجود المرتبة الاولى، يعني أن وجود الذات بالمرتبة الاولى عندما نقول (الواجب موجود) غير وجود الذات بالمرتبة الثانية، فهنا قد يقال: لايلزم تقدم الشيء على نفسه، وبالتالي فالاستحالة تنتفي، ولكن نقول هنا أيضاً يلزم التسلسل، وهو محال كذلك، لأنه ننقل الكلام الى المرتبة الاولى، فوجودها أهو وجود عرضي، محتاج علة أم لا؟ فإذا كان وجوداً معللاً، عرضياً، ننتقل الى علة هذا فنقول: العلة اما أن تكون خارج الذات وهذا خلاف افتراض كونه واجباً بالذات، او تكون نفس الذات، فإذا كانت العلة هي نفس الذات لزم من ذلك إما تقدم الشيء على نفسه، أو أن وجود الذات في المرتبة هذه غيره في المرتبة تلك، وهنا ننقل الكلام لتلك المرتبة، فنقول هل وجودها معلل أم ليس بمعلل؟ وحينئذ ننتهي الى التسلسل وهو محال. فافتراض وجود ماهيّة للواجب يلزم منه الاستحالة.

وملخص القول، انه تعالى لو كانت له ماهية غير وجوده، سيكون وجوده زائداً على ذاته، عرضياً لها، لأن المفروض كونه ذا ماهية، وكون ماهيته أمراً وراء وجوده، فتكون ماهيته وهي ذاته كسائر الماهيات، من جهة عدم كون الوجود مأخوذاً فيها ذاتياً لها، وكل محمول لم يكن ذاتياً فهو عرضي بالضرورة.

السادسة:

وصف الوجوب، عندما نقول: (الباري واجب) هذا الوصف أهو مفهوم أم ماهيّة؟ فأنت عندما تقول (القلم موجود) فالقلم ماهيّة، و(موجود) مفهوم، والمفهوم أعم من الماهية، إذ قد يكون أمر ما مفهوماً، لكن لاماهية له، كما في المحالات الذاتية، كشريك الباري، إذ لها مفاهيم في الذهن، صور ذهنية موجودة لها، لكن لا ماهية للمحال، لأن الماهية للممكن فقط.

والواجب تعالى لاماهية له، والوجوب مفهوم فلسفي، هو معقول ثانٍ فلسفي منتزع من ذاته تعالى، من ذات وجوده. فعندما نقول (إنه تعالى واجب)، فالوجوب يعني الاستغناء عن الغير، وأيضاً أن وجوده، غير محدود، مطلق، وغير مقيّد بقيد عدمي، فلو كانت ذاته مقيدة بقيد عدمي كانت محدودة، فتكون ذات ماهية، فان الحد هو الماهية، باعتبار الماهيات حدود الوجود.

بينما وجود الكتاب مقيد بقيود عدمية، مثل: الكتاب ليس بكائن حي، ليس بعالم، ليس بعاقل، الانسان أيضاً ليس بعالم مطلقاً، ولا بقادر مطلقاً، الانسان الذي لايقرأ ليس بقارئ، بينما وجود الواجب ليس مقيّداً بقيد عدمي، وإلا لو كان مقيّداً فسوف ينتفي عنه الكمال الوجودي، كما لو فرضنا انه كان محروماً من العلم فلا يكون واجباً بالذات، لأن الواجب بالذات يقتضي أن يكون له كل كمال وجودي ولا ينقص عنه كمال ما.

الفصل الرابع

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

هذا الموضوع كان الأنسب أن يبحث في مرحلة الالهيات بالمعنى الاخص، لكن بحثه المصنف في سياق البحث السابق.

والمقصود بذلك أن كل صفة من الصفات التي نثبتها له تعالى، فنقول: (الباري تعالى عالم، مريد، قادر)، لابد أن يكون كل كمال وجودي واجباً بالنسبة له، أي ضروري الثبوت له، فكل كمال ننسبه له لابد أن يكون ضرورياً له، أي لابد أن يكون الواجب تعالى واجباً من جميع الجهات، من جهة حياته، من جهة علمه، من جهة قدرته، أي الحياة واجبة له، ضرورية الثبوت له...الخ.

ولا يخفى ان الكمالات على قسمين: الأول منها كمال الموجود المحدود بما انه محدود، كالنمو للنبات، والتغذية للحيوان، وهذا القسم من الكمال ممتنع في حقه تعالى، لاستلزامه النقص والمحدودية في موصوفه.

والقسم الثاني منها كمال الوجود بما هو وجود، كالحياة والعلم والقدرة، أو كمال للوجود غير المحدود بما انه غير محدود، كالاستقلال والغنى، وهذا القسم من الكمالات ممكن بالإمكان العام له تعالى.

وصفات الباري تعالى هي عين ذاته ـ كما سيأتي في الالهيات بالمعنى الأخص ـ وكل صفة هي عين الأخرى، وإلا لو لم تكن هذه الصفات ضرورية الثبوت له، لعنى ذلك أن تكون ذاته خالية منها، فالقدرة مثلاً، لو لم يكن قادراً بذاته، لكانت ذاته مقيدة بقيد عدمي أو جهة عدمية، وقد ذكرنا أن ذاته لاتكون مقيدة بقيد عدمي، لأن ذلك يعني أن هذه الذات ليست كاملة، وبالتالي فهي ليست واجبة بالذات.

فواجب الوجود، كل الصفات الثابتة له بالإمكان العام تكون ضرورية الثبوت له. والإمكان العام، هو سلب ضرورة عن الطرف المخالف، فعندما نقول الباري

عـالم بالإمكـان العـام، فيعـني ذلـك سـلب ضـرورة العـدم، أو سـلب الامتنـاع، والانسان موجود بالإمكان العام يعني سلب ضرورة العدم، سلب الامتنـاع، فإما أن يكون وجود الانسان ضروريا، أو أن يكون ممكنا بالإمكان الذاتي أو الخاص، فالإمكان العـام أعـم مـن المـواد الثـلاث، وهـي الضـرورة، والإمكـان الخـاص، والامتنـاع، وعليه فكل ما يثبت لـه بالإمكـان العـام يكون ضروريـا بالنسـبة لـه، وليس ممكنا بالإمكـان الخـاص بالنسـبة إليـه. فعندمـا نقـول (البـاري تعـالى عالم)، فثبوت العلم ضروري له، وهكذا عندما نقول (حي)...الخ.

الفصل الخامس

في أن الشيء مالم يجب لا يوجد، وبطلان القول بالأولوية

في هذا الفصل مطلبان:

الأول: في أن الشيء مالم يجب لايوجد.

الثاني: بطلان القول بالأولوية.

في المطلب الأول يشير المصنف الى رأي الحكماء، وفي الثاني يشير المصنف إلى ماذهب إليه المتكلمون.

الشيء مالم يجب لايوجد:

المقصود بـ(الشيء مالم يجب لايوجد): الشيء هو الممكن، فالممكن إذا لم يصل إلى درجة الوجوب فإنه لايوجد ولايمكن أن يتحقق، والممكن هو الذي تتساوى نسبته الى الوجود والعدم، والعقل يحكم أنه لابد من شيء يخرجه الى مرتبة الوجود، أو ينعدم ذلك الشيء حتى يعدم، أي أن وجوده متوقف على العلة كما أن عدمه متوقف على عدم العلة.

الممكن حتى يوجد، أي يخرج من حالة التساوي الى حالة الوجود لابد أن تصل درجة الوجود الى ١٠٠٪، ولايكفي في طرف الوجود أن يصل الى درجة ٥١٪، بل لابد أن تصل الدرجة في طرف الوجود ١٠٠٪ لكي يوجد، ويكون طرف العدم صفراً٪، بل ان طرف الوجود حتى لو بلغ ٩٩٪ لايوجد الممكن، مع أن طرف العدم هو ١٪ وهذا معنى الوجوب، فمالم يصل الشيء للوجوب لايوجد، فوجود الممكن متوقف على أن يبلغ الوجود حد ١٠٠٪ أي حد الوجوب، والعدم تكون درجته صفراً.

بطلان الأولوية:

قال بعض المتكلمين يمكن في وجود الممكن أن يكون طرف الوجود أولى من طرف العدم، أي إذا كان طرف الوجود ٥١٪ وطرف العدم ٤٩٪، فيكون طرف الوجود أولى من طرف العدم، فيوجد الممكن حينئذ.

ثم هذه الأولوية، قسمت الى أولوية ذاتية وأولوية غيرية.

والذاتية، تعني أن ذات الممكن أي وجوده في ذاته أولى من عدمه، أي ذاته تقتضي ذلك.

والأولوية الغيرية، بمعنى أن الغير، العلة أو الأمر الخارجي، هو الذي يجعل ذات الممكن أولى من عدمه.

وهذه الأولوية قسمت الى: كافية: وهي التي يتحقق معها الوجود، وغير كافية: وهي التي لايتحقق معها الوجود.

فأقسام الأولوية تكون أربعة، تنقسم أولا الى ذاتية وغير ذاتية، والذاتية، هي التي يقتضيها ذات الممكن ونفسه لامن الخارج، والأولوية الغيرية هي التي تكون بسبب العلة الخارجية، والأولوية الذاتية تنقسم الى كافية، وغير كافية.

إن الأولوية بتمام اقسامها باطلة، أما الأولوية الذاتية، فلأننا لو لاحظنا ماهية الممكن قبل وجودها، فهي أساسا أمر عدمي، مثل ولدك قبل أن تتزوج، فان درجة وجوده صفر، لأن الماهية قبل أن توجد، فهي لاتقتضي الوجود، ولايكون وجودها أولى من عدمها، فالماهية إذا لاحظناها قبل وجودها، من حيث هي، تكون متساوية النسبة الى الوجود والعدم ولايكون وجودها أولى من عدمها، فالقول بأن وجود الممكن بذاته أولى من عدمه، أو أن ذات الممكن تقتضي الوجود، فالاولوية الذاتية باطلة، لأن الممكن قبل أن يوجد هو عدم محض غير موجود فلا يكون وجوده أولى من عدمه.

أما الأولوية الغيرية أي بواسطة العلة الخارجية، فهذه العلة إذا دفعت

الممكن نحو الوجود، أي جعلت وجوده أولى من عدمه، فانه لايوجد مادام باب العدم مفتوحا، أي اذا كان العدم في الطرف المقابل ١٪ فالممكن لايوجد، بل يوجد اذا أصبح طرف العدم صفرا، وطرف الوجود ١٠٠٪، فيصل للوجوب حسب التعبير الفلسفي. وبذلك ينقطع السؤال عند وصوله الى درجة ١٠٠٪، فلايقال لماذا وجد هذا؟ ولمن وجد هذا؟ بينما الأولوية التي لاتوصله الى درجة ١٠٠٪ بل توصله الى درجة ٩٩٪ فلا ينقطع معها السؤال، مازال يوجد في الطرف الآخر احتمال العدم ولو ١٪ ، ولهذا فالاولوية لاتصل بالممكن الى الوجوب مع وجود طرف العدم.

ان الممكن لا يخرج بالأولوية عن حد الاستواء، أي من حد لا ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم، وهو الإمكان، الذي يعبر عنه باستواء النسبة الى الوجود والعدم، فان المواد منحصرة في الثلاث، وليس بين الامكان والوجوب ولا بين الامكان والامتناع واسطة.

وبكلمة موجزة ان الاستواء لازم الإمكان، الذي هو لا ضرورة الوجود والعدم، كما سيأتي في الفصل السابع، فحيث لم يصر الوجود أو العدم ضروريا كان الاستواء باقيا، وما لم تسد كافة ثغور العدم وسبل الانتفاء لا يوجد الشيء.

وجوب الموجود الممكن:

يتبين أن الشيء لكي يوجد لابد ان توصله العلة الى درجة الوجوب، وبتعبير آخر أن الموجود لابد أن يكون واجبا، ولكن هذا الوجوب تارة يكون وجوبا بالذات، وتارة يكون واجبا بالغير، فالاول هو وجوب الباري تعالى، والثاني هو كل هذه الموجودات في عالم الإمكان، فكل موجود واجب، لكن وجود الباري واجب بالذات، ووجود الممكنات الموجودة واجب بالغير، فالعلة لابد أن توصل الممكن الى درجة الوجوب لكي يوجد.

الضرورة بشرط المحمول:

إذا لاحظنا القلم أو الكتاب، ففيه ضرورتان «وجوبان»:

الأولى: من جهة العلة، لأن العلة لابد أن توصل القلم أو الكتاب الى درجة الوجوب حتى يوجد، لأن الشيء «الممكن» مالم يجب لايوجد.

إذاً يثبت لهذا القلم وأي ممكن وجوب من طرف العلة وبالعلة. وان صفة العلة هي الايجاب، واما الوجوب فهو صفة الممكن، وبذلك يكون معنى القاعدة: ان الشيء ما لم يجب من جهة ايجاب علته إياه لم يوجد، فالوجوب وصف للممكن بحال نفسه. نعم يحصل له هذا الوصف بسبب العلة، فالعلة واسطة في ثبوت هذا الوصف لا في عروضه.

الثانية: كما ان الوجود يكون واجباً أيضاً لهذا القلم أو الكتاب من جهة أخرى، وهي جهة المحمول، فالكتاب الموجود موجود بالضرورة، أي أن ثبوت الوجود للكتاب الموجود واجب، فهنا يكون ثبوت المحمول لهذا الكتاب الموجود واجباً وضرورياً.

لكن ما هو الموضوع هنا؟ الموضوع هو (الكتاب الموجود) والمحمول هو (موجود)، فهنا اصبح المحمول جزءاً من الموضوع، ولذلك نسميها (ضرورة بشرط المحمول) أي أن المحمول صار جزءاً وصار شرطاً في الموضوع، ولذا فإن ثبوت المحمول للكتاب ضروريٌ، وهذه الضرورة من طرف المحمول.

ولكي يتضح المطلب نضرب مثالاً آخر وهو ان نقول: الورقة بيضاء بالإمكان، فثبوت البياض للورقة يكون ممكناً، أو نقول: الورقة البيضاء بيضاء بالضرورة، لأن المحمول هنا صار جزءاً في الموضوع، أو نقول: (زيد قائم بالإمكان)، ولكن إذا قلنا (زيد القائم قائم)، فيكون المحمول ثابتاً للموضوع

بالضرورة لا بالإمكان، لأن زيدا القائم قائم بالضرورة، فهذه ضرورة من جهة المحمول وبشرط المحمول.

ولهذا قالوا: (الممكن دائما محفوف بضرورتين سابقة ولاحقة) فهذا الكتاب الموجود وجوده ضروري، فهو متصف بالضرورة من ناحيتين: من ناحية ثبوت الوجود له، أي من ناحية العلة، وتوجد ضرورة أخرى من طرف المحمول، فالكتاب الموجود موجود بالضرورة.

الفصل السادس
في معاني الإمكان

الإمكان هو سلب الضرورة، أي الافتقار. وسلب الضرورة له أنحاء؛ ولذا فسوف نتحدث هنا في عدة نقاط، وفي كل نقطة نبيّن مصطلحاً من مصطلحات الممكن، وبكلمة أخرى سنلاحظ اننا إذا سلبنا ضرورة واحدة عن شيء سمي ممكناً، ويصطلح عليه اصطلاح خاص، وكلما سلبنا ضرورة اضافية سمي ممكناً أيضاً، وله اصطلاح آخر، وهكذا..

١ ـ الإمكان العام:

إذا سلبنا ضرورة واحدة سُمّي الممكن بالإمكان العام، فالإمكان العام هو سلب الضرورة عن الجانب المخالف، بقطع النظر عن الجانب الموافق، سواء كان ضرورياً أو ممكناً، ففي القضية الموجبة لو كان الجانب الموافق ضرورياً صار واجبا، ولو كان غير ضروري صار ممكنا خاصا، فالممكنة العامة الموجبة شاملة للواجب والممكن الخاص. وفي القضية السالبة لو كان الجانب الموافق ضرورياً صار ممتنعاً، ولو كان غير ضروري صار ممكنا خاصا، فالممكنة العامة السالبة شاملة للممتنع والممكن الخاص.

وإنما يسمى العام لأنه أعم من الإمكان الخاص. ويسمى أيضاً عامياً، لأنه يستعمله عامة الناس، في مقابل الإمكان الخاصي، الذي يستخدمه الخاصة.

لو قلنا: (الباري موجود بالإمكان العام)، فهنا سلبنا ضرورة الامتناع، ضرورة العدم، أي الجانب المخالف، فحينئذ وجوده إمّا أن يكون واجباً وضرورياً أو يكون ممكناً، ومما لاشك فيه أن وجود الباري واجب.

والجانب الموافق يشمل ما إذا كان ضروريا أو ممكنا بالإمكان الخاص، ففي قولنا: (الإنسان موجود بالإمكان العام)، فهذا الإمكان عام، لانه أعم من الإمكان الخاص، ونسميه عاميا، لأنه يستعمل في لسان العامة من الناس. كما لو سأل سائل: أتمطر السماء الآن أم لا؟ فيأتيه الجواب: (يمكن أن تمطر)، فقولنا: يمكن، معناه أنه قد يكون المطر بالنسبة للغيم ضروريا وقد يكون غير ضروري، أي ممكنا بالإمكان الخاص، فهنا نريد أن ننفي الامتناع، ننفي ضرورة العدم.

إذا عندما نسلب ضرورة واحدة نسمي الإمكان عاما.

٢ ـ الإمكان الخاص:

إذا سلبنا ضرورتين، ضرورة الوجود، وضرورة العدم، يسمى بالإمكان الخاص، وفيه تسلب ضرورة الوجود وضرورة العدم، ويسمى بالإمكان الخاصي، والإمكان الذاتي، والإمكان الماهوي، وكلها بمعنى واحد.

وانما يعبر عنه بالإمكان الذاتي، لأنه سلب للضرورة الذاتية.

ويسمى امكانا ماهويا، في مقابل الإمكان الوجودي، لأن هذا الإمكان ملازم للماهية.

ويسمى بالإمكان الخاص، لانه سلب الضرورة من الجانبين، فهو خاص بالنسبة الى الإمكان العام.

كما يسمى بالإمكان الخاصي، لأنه المستعمل في لسان الحكماء، لسان الخاصة، في مقابل الإمكان العام، الإمكان العامي، وهو المستعمل في لسان العامة.

٣ ـ الإمكان الأخص:

اذا سلبنا ثلاث ضرورات يسمى الإمكان بالإمكان الأخص. وهو أخص من

المعنى السابق (الامكان الخاص)، وبيان أخصية هذا المعنى على السابق، لأن الامكان الخاص هو سلب الضرورة الذاتية فقط، ولذلك يسمى بالامكان الذاتي أيضا. بينما الامكان الأخص سلب الضرورة الذاتية منضمة إلى الضرورتين الوصفية والوقتية.

ولابد من الاشارة الى أن الضرورات قسمت الى أقسام، وهي: الضرورة الذاتية، والأزلية، والوصفية، والضرورة بشرط المحمول. وما نحن بصدده هو ما إذا سلبت ثلاث ضرورات، وهي الضرورة الذاتية، والوصفية، والوقتية، فنسمي هذا الإمكان بالإمكان الأخص.

والضرورة الذاتية هي التي يكون فيها قيد مادامت الذات موجودة، يقال: الانسان حيوان ناطق بالضرورة، فهذه ضرورة ذاتية، أي مادامت ذات الانسان موجودة فهو حيوان ناطق.

وفي مقابلها الضرورة الأزلية، وهي التي يكون فيها المحمول ضروري الثبوت للموضوع من دون أي قيد أو شرط حتى الوجود.

أما في الضرورة الوصفية فنقول: (الكاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا) فهنا المأخوذ هو الوصف، ففي هذه القضية يوجد موضوع هو الكاتب، ويوجد محمول هو حركة الأصابع، فحركة الأصابع ثابتة للموضوع بالضرورة، لكن بقيد مادام كاتبا، بهذا الوصف، حال واثناء الكتابة، فهذه الضرورة ثابتة مادام الوصف، لا مادامت الذات، إذ الذات لاعلاقة لها بهذا الوصف، لأن حركة الأصابع ليست ثابتة لذات الانسان، بل ثابتة بوصفه كاتبا، وفي حالة الكتابة، فهذه هي الضرورة الوصفية.

أما الضرورة الوقتية فهي أيضا من نوع الضرورة الوصفية، ولكن مأخوذ فيها وقت خاص، أي أن المحمول يكون ثابتا للموضوع بوقت محدد، يقال: القمر منخسف بالضرورة، متى ماكانت الأرض واقعة بين الشمس والقمر، في هذا

الوقت لا في كل وقت، فثبوت الخسوف للقمر ضروري لكن ليس دائما، فلا ضرورة ذاتية، وانما هذه الضرورة وقتية، في الوقت الذي تكون فيه الأرض بين القمر والشمس.

يتلخص مما تقدم أننا إذا سلبنا ضرورة واحدة، نسمي الإمكان بالإمكان العام، وإذا سلبنا ضرورتين، ضرورة الوجود، وضرورة العدم، أي الضرورات الذاتية، يسمى بالإمكان الخاص أو الذاتي أو الماهوي، وإذا سلبنا ثلاث ضرورات، الذاتية والوصفية والوقتية، يسمى هذا الإمكان بالإمكان الأخص، لأنه أخص من الخاص. وثبوت هذا الإمكان في القضية انما هو بحسب التحليل العقلي، أي أن العقل إذا نسب المحمول الى الموضوع، نسب الكتابة الى الانسان، بحسب العلة، أي إذا كانت العلة ثابتة، يكون ثبوت الكتابة للانسان ضروريا، إذا كان الانسان يكتب، أي حالة الكتابة، ولكن اذا لاحظ العقل ذلك فانه يلاحظ أن ثبوت الكتابة للانسان ليس ضروريا، ضرورة ذاتية، لأنه لم يؤخذ في ذات الانسان، وليس ضروريا ضرورة وقتية، كضرورة ثبوت الخسوف للقمر في وقت حلول الأرض بينه وبين الشمس. وهذا هو الإمكان الاخص.

٤ ـ الإمكان الاستقبالي:

وهو الذي تسلب فيه أربع ضرورات: الضرورة الذاتية ـ ضرورة الوجود وضرورة العدم ـ والضرورة الوصفية، والوقتية، والضرورة بشرط المحمول، فإذا سلبت هذه الضرورات الأربع يكون لدينا نوع آخر من الإمكان نسميه بالإمكان الاستقبالي.

وهو يختص بالامور التي لم تتحقق بعد. بينما كنا نتحدث في الإمكان الذاتي والأخص عما يكون زمنه الماضي أو الحاضر، أما مايكون زمانه المستقبل فانه مجهول بالنسبة الينا، فالحوادث التي لم تقع ولم تتلبس بالوجود لم يكن

وجودها ضروريا، كذلك لايكون عدمها ضروريا، أي أن هذه الحوادث يحتمل أن تقع ويحتمل ألا تقع.

لكن بالنظر العقلي الدقيق الى هذه الحوادث فإنها إما أن تقع أو لاتقع، فإذا وجدت علة الشيء التامة فقد وقع هذا الشيء وإذا لم توجد علة الشيء التامة لم يقع ذلك الشيء، مثلا عندما تريد السفر غدا الى مكان معين، صحيح ان السفر لم يتحقق، لكنه في الغد إما أن يقع حتما إذا تحققت علته التامة من قصد السفر وتوفر الراحلة...الخ، أو لايقع حتما ـ مستحيل الوجود ـ إذا لم تتوفر علته التامة، فهو في ظرفه الزمني الخاص وهو المستقبل إما أن يكون ضروري الوجود إذا توفرت علته التامة، أو يكون ضروري العدم إذا لم تتوفر علته التامة، أي أن هذه الضرورة من جهة العلة.

لكننا لو نظرنا اليه فلا نعلم هل سيقع حتما أو لا، بل الأمر محتمل عندنا، يمكن أن يقع ويمكن ألا يقع، ولهذا يعبر عن الإمكان الاستقبالي بالإمكان الاحتمالي، لأنه يعود الى نحو من أنحاء الاحتمال، فالحوادث المستقبلية بالنسبة لنا غير معلومة، بل هي محتملة، أما إذا لاحظناها بالنسبة الى عللها، إلى وجود علتها وعدم وجود علتها، فإما أن تكون موجودة حتما، إذا توفرت علتها، أو لاتكون، إذا لم تتوفر علتها. ولهذا فان الحوادث التي لم تقع بعد هي ممكنة بالإمكان الاستقبالي، ويعني ذلك أنها لاضرورية الوجود ولا ضرورية العدم، كما أنها ليست ضرورية بشرط المحمول، لأن الضرورة بشرط المحمول إنما تكون للمحمول الموجود، للحادثة الموجودة، فالضرورة بشرط المحمول مترتبة على الوجود، أما الشيء غير الموجود فلا يمكن أن تثبت له الضرورة بشرط المحمول، فالسفر الموجود موجود بالضرورة، أما السفر الذي لم يقع بعد فلا يمكن أن نقول إنه موجود بالضرورة، أي الأمر المستقبلي لايمكن أن تثبت له الضرورة من جهة علمنا به، أي من زاوية ولحاظ الذهن له، أما في الواقع وفي

وعائها الزمني الخاص بها، إذا كان زمنا استقباليا فضلا عن الزمن الحاضر والماضي، فالحادثة من حيث علتها التامة، إذا وجدت كانت الحادثة ضرورية الوجود، وإذا امتنعت العلة التامة كانت الحادثة ضرورية العدم، فالإمكان الإستقبالي احتمالي، يعود الى علمنا وعدم علمنا، فهو ممكن من هذه الجهة، وإن كان في زمانه الخاص ضروري الوجود إذا وجدت علته التامة، أو ضروري العدم إذا لم توجد علته التامة، لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وما لم يمتنع لم يعدم.

وبكلمة موجزة ان الحوادث المستقبلية كالحوادث الحاضرة والماضية اما واجبة أو ممتنعة، وان كانت بحسب الظن والغفلة ممكنة.

٥ ـ الإمكان الوقوعي:

وهو ما لا يلزم من فرض وقوعه محال، أي ليس ممتنعا بذاته ولا ممتنعا بغيره، لأن الشيء تارة يكون بذاته ممتنعا كاجتماع النقيضين، وتارة يكون بغيره ممتنعا مثل الممكن المعدوم العلة، فهو يكون واجب الوجود إذا وجدت علته التامة، أي يكون واجبا بغيره ـ بعلته ـ أما إذا لم تكن علته موجودة، كعدم المطر لعدم الغيم، فهو ممتنع بغيره.

ويقابل الامكان الوقوعي الامتناع الوقوعي، وهو ما يلزم من وجوده محال.

والإمكان الوقوعي: هو أن يكون الشيء غير ممتنع بذاته، وغير ممتنع بغيره، فإذا لم يكن ممتنعا لابذاته ولا بغيره، فحينئذ يقع، لأن سبب عدم الوقوع، وعدم الوجود، هو إما الامتناع بالذات أو الامتناع بالغير.

مثال: اذا كانت لديك سيارة فلا تمتنع حركتها فهي بالذات لاتمتنع عليها الحركة، ولكن لو فرضنا أن السيارة غير مزودة بالوقود، فامتناع الحركة سببه بالغير لا بالذات، فسبب عدم حركتها عدم الوقود، أي ان امتناع حركتها بالغير لا بذاتها. فانعدام الوقود هو المانع لحركة السيارة بالغير لابذاتها، إذ السيارة

بذاتها قابلة لأن تتحرك. فالشيء الممكن الوقوع هو كحركة السيارة، التي هي غير ممتنعة ذاتا وغير ممتنعة بالغير، فإذا كانت جاهزة للحركة والسير بلا خلل ونقص، وكانت متحركة على الطريق، فنقول هذه الحركة ممكنة للسيارة بالإمكان الوقوعي.

وبذلك يكون الممكن الوقوعي أخص من الممكن العام، لأنه هو الممكن العام الذي ليس ممتنعا بالغير، بينما الممكن العام هو ما ليس ممتنعا بالذات، سواء كان ممتنعا بالغير أم لا.

٦ ـ الإمكان الاستعدادي:

وهو أن كل شيء من الاشياء في عالم الطبيعة يحمل استعداد التحول في داخله الى شيء آخر، كالبيضة التي تحمل في داخلها استعداد التحول الى دجاجة، خذ حبة الحنطة مثلا فانها تحمل في داخلها استعداد التحول الى نبتة الحنطة، وهكذا كل شيء موجود في عالم المادة. ولهذا يمكن أن تتحول الأشياء من حالة الى أخرى، وهذا الأمر معروف اليوم في الفيزياء، فان المادة تتحول الى طاقة والطاقة الى مادة، على وفق قوانين خاصة معروفة في الفيزياء الحديثة، ولولا ذلك لبقي كل شيء في العالم على حاله، ودخل عالم الطبيعة حالة السكون والثبات، بينما هذا العالم متغير، فلو لاحظنا حبة الحنطة وبيضة الدجاجة، لرأينا فيها أنها تحمل استعداد وجود شيء آخر والتحول اليه، فحبة الحنطة تحمل استعداد التحول الى نبتة الحنطة، وبيضة الدجاجة تحمل استعداد وجود الدجاجة، وهذا نسميه استعدادا، أي أن كل شيء يحمل استعداد وجود شيء خاص نسميه استعدادا. بينما ذلك الشيء الخاص الذي يمكن أن تؤول اليه، كنبتة الحنطة إذا لاحظناها بالنسبة الى حبة الحنطة، فإن حبة الحنطة فيها امكان استعدادي أن تصير نبتة الحنطة، فمن طرف نبتة الحنطة

يكون امكان استعدادي، أما من طرف حبة الحنطة فيكون استعداد، فحبة الحنطة فيها استعداد أن تكون نبتة حنطة، ولكن نبتة الحنطة يمكن أن توجد في حبة الحنطة، فهو من ناحية الحبة نسميه استعدادا، ومن ناحية نبتة الحنطة نسميه إمكانا استعداديا.

فالإمكان الاستعدادي والاستعداد متحدان ذاتا، والفرق بينهما اعتباري. تارة نلاحظه من زاوية المستعد ـ نفس البيضة ـ فنسميه استعدادا، واخرى نلاحظه من زاوية المستعد له ـ الدجاجة ـ فنسميه امكانا استعداديا.

الفرق بين الإمكان الاستعدادي والإمكان الذاتي:

الإمكان الذاتي هو الإمكان الخاص، أو الماهوي، أو الخاصي. وهذا الإمكان هو صفة تلحق الماهية، بينما الإمكان الاستعدادي صفة تلحق الوجود، فالإمكان الذاتي هو أمر اعتباري عقلي تحليلي، تتصف به الماهية، التي هي أيضا أمر اعتباري، والأمر الاعتباري يتصف بأمور اعتبارية، أما الأمر الوجودي فيتصف بأمور وجودية واعتبارية.

والإمكان الذاتي صفة تتصف به الماهية المأخوذة من حيث هي، بغض النظر عن وجودها وعدمها، والإمكان الاستعدادي تتصف به الماهية الواقعة في مجرى تكون أمرآخر.

وعلى هذا الاساس يتضح أن هناك جملة فروق بين الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي، نوجزها فيما يلي:

أولا: الإمكان الاستعدادي قابل للشدة والضعف، أي أن تحقق نبتة الحنطة في الحبة المغروسة في التربة اكثر امكانا لوجود نبتة الحنطة منه في الحبة قبل أن تغرس، كذلك امكان وجود الدجاجة في بيضة بعد عشرة أيام من وضعها في المفقسة أكثر من امكان وجودها فى بيضة قبل وضعها في المفقسة. أما الإمكان الذاتي فلا شدة ولا ضعف فيه.

ثانياً: الإمكان الاستعدادي يمكن أن يزول عن الممكن، فحبة الحنطة فيها إمكان أن تصبح نبتة حنطة، لكن لو نخرت الحبة لزال هذا الإمكان، كما أن الاستعداد يزول بعد تحقق المستعد له، كما في تحول حبة الحنطة الى نبتة حنطة، لأن الفعلية التي يستعد لها الممكن اذا وجدت بطلت القوة والاستعداد التي كانت له قبلها، فإن الفعل والقوة متقابلان لا يجتمعان.

أما الإمكان الذاتي فهو ثابت وملازم للماهية وهو معها حيثما كانت قبل وبعد وجودها.

ثالثاً: الإمكان الاستعدادي يتعين معه الممكن المستعد له، بينما في الإمكان الذاتي لايتعين معه الممكن المستعد له، فحبة الحنطة تتعيّن معها النبتة التي هي مستعدة لها، بينما في الإمكان الذاتي لايتعيّن لا الوجود ولا العدم.

الفرق بين الإمكان الاستعدادي والوقوعي:

الإمكان الاستعدادي الذي جاء في اصطلاحات الحكماء أحياناً يقع الخلط بينه وبين الإمكان الوقوعي، أي احياناً يستعمل الإمكان الوقوعي بدل الإمكان الاستعدادي.

والفرق بينهما هو أن الإمكان الوقوعي يعني أن الشيء غير ممتنع ذاتاً وغير ممتنع بالغير أيضاً، أي لايلزم منه أمر ممتنع، لأنه قد يكون الشيء ممكناً بذاته، لكن يلزم منه أمر ممتنع بالغير، وعلى هذا الاساس يمتنع الشيء، فالإمكان الوقوعي إضافة الى انه غير ممتنع بالذات كذلك هو غير ممتنع بالغير، فلا يلزم من وقوعه أمر محال، ولذلك يقال في تعريفه: ما لا يلزم من تجويز وقوعه المحال.

والإمكان الاستعدادي يكون في الماهيات الموجودة، أي فيما هو موجود، ولهذا فان الإمكان الاستعدادي أخص مورداً، لأنه يكون في الماديات، بينما الإمكان الوقوعي يكون أعم مورداً، لتطرقه إلى المجردات أيضاً، ولا استعداد فيها.

الفصل السابع
في ان الإمكان اعتبار عقلي، وانه لازم للماهيّة

البحث في هذا الفصل في مطلبين:

الأول: أن الإمكان اعتبار عقلي.

الثاني: أنه لازم للماهيّة.

الإمكان اعتبار عقلي:

المقصود بذلك أن الإمكان من احكام الماهية، وهذا الحكم من الاحكام الثابتة للماهية اللازمة لها، كلزوم الزوجية بالنسبة للاربعة، والماهية ـ كما علمنا سابقاً ـ هي مفهوم اغتباري ينتزعه العقل من الموجودات الممكنة، أو هي حدود الموجودات الممكنة. وهذا المفهوم الاعتباري أحكامه وصفاته التي ينتزعها الذهن أيضاً اعتبارية.

فالإمكان ثابت للماهية وهي أمر اعتباري، فلذلك الإمكان أمر اعتباري، لأن مايتصف به الاعتباري هو أمر اعتباري، ولايمكن أن يكون لازم اعتباري وما يتصف به الاعتباري أمراً حقيقياً، نعم يمكن أن يكون لازم الامر الحقيقي أمراً اعتبارياً، لأن الأمر الواقعي الحقيقي يتصف بأمور حقيقية كما يتصف بأمور اعتبارية، أما الأمر الاعتباري فلا يتصف إلا بأمور اعتبارية، فكون الإمكان اعتباراً عقلياً، أي كونه حكماً للماهية وهي أمر اعتباري، فلابد أن يكون حكمها اعتبارياً، لأن مايتصف به الاعتباري اعتباري.

قد يقال: أن الإمكان الذي هو اعتبار عقلي هل ينافي كون الماهية بحسب الواقع ونفس الامر إمّا موجودة أو معدومة؟ لأن الماهيّة إمّا أن تكون موجودة إذا وجدت علتها التامة، وتكون حينئذ محفوفة بوجوبين، وجوب من جهة العلة

ووجوب من جهة المحمول، وإما ان تكون معدومة، والماهية المعدومة تكون محفوفة بامتناعين، امتناع وجود من جهة عدم العلة، وامتناع من جهة عدم المحمول. فالماهية المعدومة معدومة بالضرورة، فهل ينافي كون الماهية بحسب الواقع ونفس الامر إما موجودة أو معدومة، كون الإمكان اعتبارا عقليا للماهية؟

الجواب: لا توجد منافاة، لأن الإمكان تتصف به الماهية ولا ينافي ذلك كون الماهية بحسب الواقع ونفس الأمر إما موجودة أو معدومة.

الإمكان لازم الماهية:

ان الإمكان من لوازم الماهية، أي من الاحكام الثابتة لها بدرجة اللزوم، وليس عرضا مفارقا وانما هو لازم لاينفك عن الماهية، كالزوجية بالنسبة للاربعة. وهذا مااتفق عليه الحكماء المسلمون.

لو لاحظنا ــ في ضوء ماتقدم من بحث المواد ــ العلاقة بين المحمول والموضوع، أي نسبة المحمول لأي موضوع، فإنها لاتخرج عما يلي:

إما أن يكون الموضوع مقتضيا للمحمول ولا ينفك عنه، كقولنا: الباري موجود.

أو يكون الموضوع غير مقتض للمحمول، أي يقتضي عدم المحمول، فيكون المحمول ممتنعا عن الحمل على هذا الموضوع، فلا نقول: (اجتماع النقيضين موجود)، بل نقول: (اجتماع النقيضين محال) وهذا الموضوع يقتضي عدم ثبوت الوجود بالنسبة له، فاجتماع النقيضين محال الوجود.

أو أن الموضوع لايقتضي وجود المحمول ولايقتضي عدم المحمول، أي لا الحالة الأولى ولا الحالة الثانية.

الحالة الاولى الوجوب، والحالة الثانية الامتناع ،أما الحالة الثالثة التي لايقتضي الموضوع فيها لا وجود المحمول ولا عدمه، وإنما العلاقة تكون علاقة نفي ضرورة الوجود ونفي ضرورة العدم، أي سلب الضرورتين، فعندما نقول:

(الانسان موجود) فالوجود لا هو ضروري الثبوت للانسان ولا هو ضروري العدم، نفي للضرورتين، هذا هو الإمكان، فالإمكان لازم للماهية. واذا كان الإمكان لازما لها، فإن كل ما بالذات تكفي الذات لتحققه، فلابد من تحققه كلما تحققت الذات، واستحال انفكاكه عنها، وهو معنى اللزوم.

لكن قد يقال: إن الإمكان إذا كان سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم، والسلب معنى منفي، بينما نحن نصف الماهية بمعنى وجودي، فنقول: (الانسان ممكن) فالقضية هنا موجبة لا سالبة، والإمكان هنا أمر مثبت لامنفي، فهو ثابت للموضوع، فكيف يكون الإمكان أمرا ثبوتيا مع أنه يساوي سلب ضرورة الوجود، وسلب ضرورةالعدم؟

الجواب: عادة مايجعل العقل أمرا لازما لسلب ضرورة العدم وسلب ضرورة الوجود، وهذا الأمر اللازم هو اللااقتضاء، لااقتضاء الوجود، ولا اقتضاء العدم، أي ماهية الانسان لاتقتضي الوجود ولا تقتضي العدم، فاستواء النسبة للوجود والعدم يجعله العقل أمرا لازما لسلب ضرورة الوجود وضرورة العدم، فيكون الإمكان على هذا الاساس معنى ثبوتيا لا معنى سلبيا، وإن كان في حقيقته عبارة عن مجموع نفيين، وهذا المعنى الثبوتي هو معنى لازم لهذين النفيين.

الفصل الثامن

في حاجة الممكن الى العلة وماهي علة احتياجه إليها

البحث في هذا الفصل في مطلبين:

الأول: في حاجة الممكن الى العلة.

الثاني: في علّة أو مناط الاحتياج الى العلة.

حاجة الممكن الى العلة:

ان حاجة الممكن الى العلة من الاشياء البديهية، أو الضرورية الأولية، والضروريات تنقسم الى قسمين: بديهيات أولية، وبديهيات غير أولية، وفي المنطق ذكروا ستة أقسام للبديهيات، القسم الأول منها فقط هو البديهيات الأولية أو الضروريات الأولية، بينما الأقسام الخمسة الأخرى، بديهيات غير أولية، وهي: المحسوسات، التجريبيات، النظريات، المتواترات، الحدسيات، وقد قالوا إنما يكون التصديق بالبديهيات غير الاوليات بمساعدة الحس او التجربة... الخ. أما الأوليات فلا يحتاج التصديق بها الى شيء آخر، بل يكفي تصور الموضوع والمحمول، مع نسبة المحمول الى الموضوع، للتصديق بها.

فهذه القضية ـ الممكن محتاج الى العلة ـ من البديهيات الأولية، التي يكفي تصور الموضوع والمحمول، مع نسبة المحمول الى الموضوع للتصديق بها.

قد يقال: ان بعضهم احياناً لايصدّق بهذه القضية، فكيف نقول أن المسألة بديهية؟

الجواب: ان بداهة هذه المسألة تعتمد على صحة تصور الموضوع والمحمول، لأن سبب التشكيك وعدم التصديق في القضايا البديهية ينشأ من عدم تصورها تصوراً صحيحاً، ولهذا في القضايا الفلسفية كثيراً ماتكون المشكلة تصورية

وليست مشكلة تصديقية، أي كثيرا مالانؤمن بقضية فلسفية، وسبب عدم الإيمان هو عدم التصور الصحيح للموضوع والمحمول. كذلك منشأ عدم التصديق في هذه القضية البديهية هو عدم التصور الصحيح للموضوع والمحمول، وإلا فإذا تصورنا الممكن، وهو الذي تستوي نسبته للوجود والعدم، كميزان متساوي الكفتين، وتصورنا الاحتياج الى العلة، ومعناه ان ارتفاع أحد طرفي الميزان وانخفاض الآخر يحتاج الى سبب، فنقول: ان خروج الممكن الى الوجود يحتاج الى علة، كما أن انعدام الممكن يحتاج الى عدم علة، فهذا معنى الاحتياج الى العلة، فاذا تصورنا الممكن ـ الموضوع ـ تصورا صحيحا، وتصورنا الاحتياج الى العلة تصورا صحيحا ـ المحمول ـ ونسبنا المحمول الى الموضوع، حينئذ نصدق بهذه القضية بلا حاجة الى برهان، وبذلك نقول ان قضية حاجة الممكن الى العلة من القضايا البديهية الأولية.

لماذا يحتاج الممكن الى العلة:

توجد عدة نظريات أشار اليها السيد الشهيد محمد باقر الصدر في القسم الثاني من كتاب فلسفتنا، ومنها: نظرية الحدوث، والإمكان الوجودي، والإمكان الماهوي. وفي كتاب بداية الحكمة نقرأ نظرية الحدوث، ونظرية الإمكان.

فقد قال المتكلمون إن حاجة الممكن الى العلة ناشئة من حدوثه، فهذا الكتاب محتاج الى العلة لأنه لم يكن ثم كان، إذ هو أساسا عدم، فلأنه حصل بعد عدمه احتاج الى علة، والا لو لم يكن او كان قديما لاستغنى عن العلة.

أما الحكماء فقالوا: ان سبب حاجة الممكن الى العلة هو امكانه، أي لأنه ممكن بقطع النظر عن حدوثه أو عدم حدوثه، فسواء كان قديما أو حادثا فهو محتاج ومفتقر الى العلة.

وهذه المسألة من المسائل التي سببت نزاعا بين المتكلمين والفلاسفة

المسلمين، مما دعا العالم المعروف أبا حامد الغزالي الى تأليف كتابه «تهافت الفلاسفة» الذي ذهب فيه الى آراء منكرة بحق الفلاسفة المسلمين، ثم رد عليه الفيلسوف المعروف ابن رشد بكتابه «تهافت التهافت».

الإمكان علة حاجة الممكن الى العلة:

الصحيح ماقاله الحكماء، وهو ان علة حاجة الممكن الى العلة هي الإمكان دون الحدوث، وقد استدل المصنف على ذلك بدليلين:

الأول: إذا لاحظنا الماهية، فتارة نلاحظها بما هي، أي بقطع النظر عن الوجود والعدم، لحاظا عقليا بحتا، وأخرى نلاحظها لا بما هي، فحينئذ إما أن تكون موجودة أو معدومة، لأن الماهية فعلا إما أن تكون علتها التامة موجودة فتوجد، أولاتكون علتها موجودة فتنعدم، فحينئذ الماهية الموجودة الوجود ضروري وواجب لها، لكن هذه الضرورة بشرط المحمول، الماهية الموجودة موجودة بالضرورة.

ما هو الحدوث؟ الحدوث هو ترتب ضرورة الوجود على ضرورة العدم، أي كانت سابقا ضرورية العدم، الضرورة بشرط المحمول، والآن هي ضرورية الوجود، ضرورة بشرط المحمول، وعلى هذا الاساس يعني الحدوث تحقق الشيء بعدعدمه.

إذا الماهية قبل وجودها كانت ضرورية العدم، وبعد وجودها أصبحت ضرورية الوجود، ضرورة بشرط المحمول. والضرورة مناط الغنى، أي الضروري مستغن عن غيره، فالماهية الموجودة موجودة بالضرورة، وإذا كانت موجودة بالضرورة فهي مستغنية عن غيرها، والماهية المعدومة معدومة بالضرورة، فإذا كانت ضرورية العدم فهي مستغنية أيضا عن غيرها، فالضرورة هي مناط الاستغناء عن السبب، لأن الشيء إذا كان ضروري الوجود فلا يحتاج علة، وإذا

كان الشيء ضروري العدم فلا يحتاج علة، مع فرق بينهما، لأن عدم حاجة الواجب الى العلة هو لشدة وجوده، والممتنع مستغن عن العلة لضعفه، ولأنه ليس بشيء حتى يحتاج الى علة. فعندما نقول إن الضرورة هي مناط الغنى وعدم الاحتياج، لابد أن نلاحظ أنه قبل الوجود كانت ضرورية العدم، وبعد الوجود اصبحت ضرورية الوجود.

ان الحدوث يعني ترتب ضرورة الوجود على ضرورة العدم، وهذه ضرورة بشرط المحمول، ولما كانت الضرورة مناط الغنى، والحدوث هو ترتب ضرورة على ضرورة، فحينئذ لايكون الحدوث مناطا للاحتياج الى العلة، ولابد أن يكون مناط الاحتياج الى العلة هو الإمكان. وليس الحدوث. فالإمكان هو أمر ملازم للماهية ويمثل فقرها واحتياجها، فهي بسببه مفتقرة الى العلة. هذا هو البرهان الاول.

الثاني: لو لاحظنا ماهية من الماهيات الموجودة، كماهية الانسان مثلا، فهذه الماهية حسب التحليل العقلي لها عدة مراتب، وهذه المراتب دقيقة جدا، وعلى اساس فهم هذه المراتب نفهم هذا البرهان.

فعندما يحلل العقل ماهية الانسان الموجود يلاحظ عدة مراتب مرت بها هذه الماهية حتى وجدت، وهذه المراتب ليس بينها تقدم وتأخر زمني، وإنما تقدم وتأخر رتبي، وهي كما يلي:

الأولى: تقرر ذات الماهية.

الثانية: امكان الماهية.

الثالثة: احتياج الماهية الى العلة حتى توجد.

الرابعة: ايجاب العلة، أي اذا وجدت العلة التامة وجد المعلول.

الخامسة: وجوب المعلول (الماهية).

السادسة: ايجاد العلة للمعلول.

السابعة: مرتبة وجود المعلول.

الثامنة: إذا وجد حدث (حدوث المعلول).

وهذا كله شيء واحد، ولكن العقل بقدرته التحليلية الدقيقة يحلل هذا الامر الواحد الى مراتب، ولهذا ذكروا هذه المراتب بعبارة مختصرة بقولهم: الشيء قرر فأمكن فاحتاج فأوجب فوجب فأوجد فوجد فحدث.

فالشيء الممكن قرر (المرتبة الأولى)، فأمكن (المرتبة الثانية)، فاحتاج (المرتبة الثالثة)، فأوجب (المرتبة الرابعة)، فوجب (المرتبة الخامسة)، فأوجد (المرتبة السادسة)، فوجد (المرتبة السابعة)، فحدث (المرتبة الثامنة).

فهذه المراتب طولية، أي أن المرتبة السادسة لايصح أن تكون خامسة مثلا، لأنها مترتبة عقلا عليها، فإذا قلنا إن علة احتياج الممكن الى العلة هي الحدوث، فيلزم من ذلك أن يكون هذا المتأخر ـ الحدوث ـ الذي هو في المرتبة الثامنة متقدما، لأن الحاجة الى العلة في المرتبة الثالثة، وهي مترتبة على المرتبة الثانية، التي هي امكان الماهية، وليس حدوث الماهية الذي رتبته الثامنة، فليس معقولا أن تكون المرتبة الثالثة معلولة للمرتبة الثامنة، لأنه يلزم المحال، وهو أن الشيء المتأخر يصبح علة للمتقدم.

إذا علة الحاجة الى العلة في الممكن هي الإمكان لا الحدوث، أي المرتبة الثالثة سببها المرتبة الثانية، وليس سببها المرتبة الثامنة وهي الحدوث.

مناقشة نظرية الحدوث:

ان الذي قال إن علة الحاجة الى العلة هي الحدوث ذهب الى انه لو قلنا: ان علة الحاجة الى العلة هي الإمكان، للزم من ذلك القول بالقديم الزماني، أي جواز وجود القديم الزماني، وهو الذي لابداية له، هو غير حادث، أي الأزلي

الذي لا أول لوجوده، والقول بالقديم الزماني يلزم منه أن نقول بأشياء مستغنية عن العلة، مادام قديماً، أزلياً، فحينئذ يكون مستغنياً عن العلة، لأنه اساساً لم يكن عدماً، لكي يحتاج الى رفع العدم بالعلة، فهو موجود من الأزل ومستمر بالوجود. ولذلك قالوا: علّة الاحتياج الى العلّة هي الحدوث لا الإمكان.

والجواب على ذلك بما يلي:

أولاً: افتراض القديم الزماني لايغني عن العلة، لأن منشأ الحاجة الى العلة هو ذات الشيء المفتقرة بوجودها وبقائها الى غيرها، وهي محفوظة مع الوجود الدائم، فإن هناك حاجة الى العلة حتى مع فرض وجود القديم الزماني، هناك حاجة الى العلة، وهذه الحاجة كامنة في ذاته، وهي حاجة دائمة، لأنه مفتقر الى غيره.

أي على فرض أنه دائم ومستمر، فلابد أن يكون متصلا بالعلّة حتى يدوم ويستمر وجوده، لان ذاته فقيرة لاتقوم بذاتها، وإن كان إذا لاحظناه بشرط المحمول يكون مستغنياً عن العلة.

وبكلمة بديلة نلاحظ هذا القديم الزماني بلحاظين، أي وهو محفوف بوجوبين، وجوب وجود من جهة العلة، ووجوب وجود من جهة المحمول، فاذا لاحظناه من جهة العلة فهو مفتقر لها ومحتاج لها بذاته، وإذا لاحظناه من جهة المحمول فهو مستغنٍ عن العلة، لأن القديم الموجود موجود بالضرورة، فهو بذاته محتاج الى العلّة، وهذه الحاجة كامنة ومستقرة فيه.

ثانياً: ان وجود أي معلول ـ بقطع النظر عن كونه حادثاً أو قديماً ـ وجود رابط لا مستقل، كما اسلفنا من قبل، ومعنى الوجود الرابط هو أنه كوجود الضوء بالنسبة الى الشمس، لأنه لو انطفأت الشمس فسوف ينطفئ الضوء فوراً، فوجود المعلول دائماً وجود رابط، وجوده مفاض من علّته، فلو انطفأت

علته آنا ما ينطفي الفيض، وبذلك تنطفئ المعلولات. فهذا العالم بكل مافيه هو مفاض منه تعالى.

فالحاجة الى العلة ذاتية، سواء كان هذا العالم قديما، أو حادثا، فهو محتاج الى العلة بذاته، لأن وجوده وجود فقير، ووجود رابط، وجود قائم بغيره وليس مستقلا بذاته.

الفصل التاسع

الممكن محتاج الى علته بقاء كما انه محتاج اليها حدوثا

البحث هنا لدفع توهم ساذج، وإلاّ فبالنظر العقلي التحليلي لاينشأ مثل هذا التوهم. فقد يقال: إن الممكن الذي أوجدته العلة قد يستغني عن العلّة، لأنه وجد وتحقق، فيستغني عنها، ويمثل لذلك بمثال بسيط: وهو بناء الغرفة، فبمجرد أن يأتي البناء ويبنيها توجد الغرفة، وقد يموت البنّاء، وتبقى الغرفة قائمة، كما هو في الأهرامات وغيرها من الأبنية التي مضى عليها آلاف السنين وهي قائمة، فالأشياء الممكنة مجرد أن توجد تستغني عن علّتها.

وهذا القول يفترض أن هذه الموجودات تستغني عن الباري تعالى بمجرد أن يوجدها، بينما عقيدة التوحيد تقول بأن هذا الوجود مفاض منه تعالى ومرتبط به، فلو انقطع الفيض منه آناً ما لانعدم الوجود وتلاشى ولم يبقَ منه شيء.

فما هو الرد على هذا الكلام، الذي يقول أن الممكن يستغني عن العلّة بعد وجوده؟

الجواب: كما أن الممكن محتاج الى العلّة في وجوده، كذلك هو محتاج في بقائه واستمرار وجوده الى العلة أيضاً، ولو انقطع ارتباطه بالعلة لحظة من اللحظات لتلاشى وجوده واستحال الى عدم، وذلك لما يلي:

البرهان الأول: ان حاجة الممكن الى العلة ناشئة من امكانه ـ كما اثبتنا في الفصل السابق ـ وامكانه ملازم للماهية ولاينفك عنها، وهذه الماهية قبل وجودها يلازمها الإمكان، وهو علّة حاجتها الى العلّة، وبعد الوجود لاينفك عنها الإمكان، أي هو محفوظ مع الماهية في حالة حدوثها واستمرارها وبقائها

وأبديتها، فمادام الإمكان ملازما للماهية فهي مفتقرة الى العلة غير مستغنية عنها.

فالحاجة الى العلة ناشئة من الإمكان وهو ملازم للماهية، فالماهية الممكنة كما هي في حاجة الى العلة في حدوثها، كذلك في استمرارها وبقائها تحتاج الى العلة.

البرهان الثاني: وجود الممكنات ووجود المعلولات وجود رابط، وهو وجود قائم بغيره لابنفسه، متعلق الذات بسواه، متقوم بغيره، فهو لايستغني عن غيره، سواء كان وجوده قديما أو حادثا، لأنه غير مستقل بذاته، ولهذا فإن الحاجة الى العلة حدوثا وبقاء واحدة، أي الحاجة لازمة للمعلول الممكن، فالممكنات والعالم بأسره لو انقطع عن الواجب لحظة واحدة لتلاشى.

اذا الممكن محتاج الى العلة في بقائه كما هو محتاج إليها في حدوثه.

والذين استدلوا على هذه المسألة استدلوا بأمثلة ساذجة وبسيطة ومنها مثال البناء والبناء، والصحيح أن البناء ليس علة للبناء، وانما هو علة معدة ومهيئة، وهو ليس بعلة حقيقية، لأن الأدوات ومواد البناء كالطابوق والجص هي جزء العلة أيضا، فالبناء ليس إلا مقربا الى العلة ومهيئا وممهدا لها.

خاتمة:

أن الادراكات الموجودة في الذهن تنقسم الى قسمين، فمنها ماهو جزئي، ومنها ماهو كلي، فإدراكك لهذا الكتاب هو أمر جزئي، أما ادراكك لمفهوم الكتاب الكلي، فهو إدراك لمفهوم كلي.

والمعقولات هي المعاني الكلية لا الجزئية الموجودة في الذهن، فالمعاني في الذهن تقسم الى معقولات وغير معقولات، والمعقولات هي المعاني الكلية المدركة، وغير المعقولات: هي المعاني الجزئية الموجودة في الذهن، والمعقولات

الكلية تقسم الى أولية وثانية.

ومراتب الادراك تقسم الى أربع مراتب:

الأولى: الادراك الحسي.

الثانية: الاداراك الخيالي.

الثالثة: الادراك الوهمي.

الرابعة: الادراك العقلي.

ومراتب الادراك الثلاث الاولى هي مراتب إدراك المعاني أو الصور الجزئية، والمرتبة الأخيرة (الادراك العقلي) هي مرتبة إدراك المعاني الكلية.

والادراك الحسي، كما في احساسك بشيء تراه بعينك، وليكن قلما، فتكون له صورة في ذهنك، وهذه صورة محسوسة، ولو اغمضت عينك فتكون لهذا القلم صورة جزئية خيالية، والخيال فوق الحس، أما الصورة الوهمية فهي صورة الأشياء المجردة الجزئية، كمعنى الحب والألم والبغض.

والادراك الخيالي غير الادراك الحسي، فكل صورة تولد في وعاء غير وعاء الصورة الاخرى، كما تحفظ في الوعاء الذي تولد فيه.

ثم يأتي دور الادراك العقلي، فكما أن الصورة الخيالية حصلت في عالمها الخاص، كذلك تحصل صورة أخرى تتناسب مع قوة اخرى هي القوة العقلية، أي أن الذهن يقوم بعملية تجريد، فيقوم بعملية تجزئة وتحليل لهذه الصورة الحسية، فيبعد منها بعض الأشياء ويحتفظ ببعضها الآخر، أي ينفي مابه الامتياز، ويحفظ مابه الاشتراك، فيحصل على صورة مجرده، هي الطبيعي أو الكلي.

وعلى هذا الاساس فعندما ندرك صورة هذا القلم فالصورة تأتي أولا من الحس، فتكون صورة محسوسة، ثم بعد ذلك تأتي الى الخيال فتكون صورة متخيلة، ثم من الخيال الى العقل، عندما يجرد العقل هذه الصورة فيستبعد ما

به الامتياز، ويحتفظ بما به الاشتراك بين هذا القلم وبقية الأقلام، فيحصل على صورة كلية للقلم.

وبذلك تكون هذه الصورة مندرجة تحت مقولة من المقولات العشر، (مقولة الجوهر والمقولات العرضية التسع).

وعلى هذا تكون هذه الصورة التي مرت بمرحلة الحس ثم الخيال ثم العقل من المعقولات الأولية، والمعقولات الأولية معاني كلية متلقاة من الخارج، وهي تندرج تحت مقولة من المقولات العشر أو الماهيات.

أما المعقولات الثانية فهي عبارة عن مجموعة من المعاني الكلية الموجودة في الذهن، والتي تغاير المعقولات الأولية.

الفرق بين المعقولات الأولية والثانية:

اذا كانت المعقولات الثانية معاني كلية، والمعقولات الأولية معاني كلية أيضا، فما هو الفرق بينهما؟

أولا: المعقولات الثانية ليست صورا للموجودات الخارجية، التي نحس بها وتأتي للذهن، بينما المعقولات الأولية لابد أن تكون مسبوقة أولا بالحس، بينما الثانية غير مسبوقة بالحس. أي أن الأولية تمر بالمراحل المذكورة، وهي ان الصورة تكون حسية، ثم خيالية، ثم عقلية، بينما المعقولات الثانية لاتفرض لها صورة خيالية ولا حسية.

ثانيا: المعقولات الأولية تختص بمجموعة أشياء، كصورة القلم، الكتاب، المندرجة تحت الجوهر، البياض المندرجة تحت الكيف، ... وغيرها، أي أن كل مجموعة منها تقع تحت عنوان ما، يسمى مقولة، بينما المعقولات الثانية لاتدخل تحت هذه المقولات.

اقسام المعقولات الثانية:

المعقولات الثانية تنقسم الى قسمين:

الأول: المعقولات الثانية المنطقية.

الثاني: المعقولات الثانية الفلسفية.

ملخص لما سبق:

يتلخص مما سبق مايلي:

١ ـ أن المعاني الموجودة في الذهن قسمان، معاني جزئية ومعاني كلية.

٢ ـ أن المعاني الجزئية هي الصور الحسية، والخيالية، والوهمية، والمعاني الكلية الموجودة في الذهن هي الصور العقلية.

٣ ـ ان الذهن عندما يحس بالصورة أولا تكون صورة محسوسة، ثم إذا قطع احساسه بها تكون خيالية، ثم ترتقي الى مرتبة العقل، والعقل يستبعد ما به الامتياز ويبقي ما به الاشتراك.

٤ ـ ان الصور التي يتلقاها الذهن من الخارج تندرج تحت مقولة ما، أي الماهيات.

٥ ـ ان هذه المقولات هي المعقولات الأولية، وهي غير نوع آخر يسمى بالمعقولات الثانية، والفرق بينهما أن المعقولات الأولية مسبوقة بالحس والخيال، بينما الثانية ليست مسبوقة بذلك.

٦ ـ أن المعقولات الثانية لاتندرج تحت مقولة من المقولات، بينما المعقولات الأولية تندرج تحت مقولة ما، أي أن الثانية أعم.

٧ ـ أن المعقولات الثانية تنقسم الى منطقية وفلسفية، والمعقولات الثانية المنطقية: هي المعاني الذهنية المحضة التي يكون عروضها والاتصاف بها في الذهن، أي يكون ظرف وجودها هو الذهن ولا علاقة لها بالخارج، وان كان

بنحو ارتباطها بالمعقولات الأولية يكون لها نحو ارتباط بالخارج، والمفاهيم والقضايا التي ندرسها في المنطق هي معقولات ثانية منطقية، مثل العكس المستوي، عكس النقيض، الجزئي، الكلي، ... الخ.

فالمعقولات الثانية المنطقية هيَ معقولات كلية، لأنها صور معقولة كلية، وهي لايتلقاها الذهن مباشرة عن طريق الحواس، وهي ليست موجودة في خارج الذهن، وإنما عروضها والاتصاف بها في الذهن، فعندما نقول: الانسان نوع، فالنوعية معقول ثانوي منطقي، والاتصاف بها يكون في الذهن، أي ليس الانسان الذي هو بالخارج نوعاً، بل صورة الانسان في الذهن، فالنوعية تعرض على الانسان الذهني لا الانسان الخارجي.

والمعقولات الثانية الفلسفية هي مجموعة المفاهيم والمعاني المستخدمة في الفلسفة، كالعلة والمعلول، والإمكان، والقوة والفعل، والوحدة والكثرة... الخ. وهذه المعقولات ليست صوراً ومعاني للاشياء الخارجية، مثل المعقولات الأولية، التي هي ماهيّات، كماهيّة الكتاب، وماهية الانسان. كما ان المعقولات الثانية الفلسفية لا يتلقاها الذهن مباشرة عن طريق الحس كما في المعقولات الأولية ولكنها ليست كالمعقولات المنطقية التي يكون موطن صدقها الذهن، أي العروض والاتصاف يكون في الذهن، لأن موطن صدق المعقولات الثانية الفلسفية هو الخارج، أي لها نحو وجود في الخارج، عروضها في الذهن، والاتصاف بها في الخارج، فمثلاً في: الانسان ممكن، فإن اتصاف الانسان بالإمكان يكون بالخارج، أو مثلاً: العلاقة بين العلة والمعلول ضرورية، فإن الضرورة ليست أمراً ذهنياً، بل هي علاقة واقعية في الخارج، فالمعقولات الثانية الفلسفية يكون العروض فيها في الذهن والاتصاف في الخارج، ولكن ليس لها وجود منحاز في الخارج، كوجود الماهيّات.

الوجوب والامكان والامتناع:

ان الوجوب والإمكان والامتناع، التي هي كيفيات لنسب القضايا، تنقسم الى قسمين:

الأول: عدمي، وهو الامتناع.

الثاني: وجودي، وهو الوجوب والإمكان، فهما أمران وجوديان، أي ليسا عدميين، وانما لهما واقعية في الخارج.

عندما نقول: الكتاب ممكن، فهل يوجد في الخارج أمران، كتاب زائد امكان؟

الجواب: لا، بل ان نحو الوجود في الخارج للوجوب والإمكان ليس منحازا، وانما وجودهما بوجود موضوعاتهما عادة، فليس لهما وجود مستقل.

ان الشيء الموجود في الخارج يتصف بالإمكان، لأن الإمكان معقول ثان فلسفي، الاتصاف به في الخارج، وليس صحيحا ماذهب اليه بعضهم من أن وجود الإمكان والوجوب في الخارج يكون منحازا ومستقلا، بل هما موجودان بوجود الأمر الخارجي الثابتين له، موجودان بوجود الموضوع، فالإمكان موجود بوجود الكتاب مثلا.

وهذا الكلام بناء على أن العقل يعتبر المفاهيم والماهيات هي الموضوعات للاحكام، وأما إذا اعتبر العقل الوجود هو الموضوع، فيغدو معنى الوجوب هو صفة حقيقية خارجية، لكنها ليست زائدة على وجود الواجب، بل ان الوجوب هو وجود الواجب في غاية الشدة، وكذلك يغدو معنى الإمكان صفة حقيقية وجودية، غير انها ليست زائدة على وجود الممكن، وانما تعني ان وجود الممكن وجود فقير ومقيد بقيود عدمية، غير مستغن عن غيره، وليس متقوما بذاته.

المرحلة الخامسة

في الماهية وأحكامها

الفصل الأول
الماهيّة من حيث هي ليست إلاّ هي

البحث في المرحلة الخامسة في الماهية وأحكامها، وبحث الماهية إنما هو بتبع الوجود، لأن البحث في الفلسفة إنما هو في الوجود وأحواله، والماهيّة موجودة بالوجود، لأنها موجودة بالعرض، والموجود بالذات هو الوجود.

أن الماهيّة من حيثُ هي ليست إلاّ هي

بيان ذلك فيما يلي:

أولاً: الماهية مرّة تكون ماهية بالمعنى الأعم ومرة بالمعنى الأخص، وهنا الحديث حول الماهيّة بالمعنى الأخص، وهي ما يقال في جواب ما هو؟ وليس مايتحقق ويوجد به الشيء، أي ما به الشيء هو هو، وهو الماهيّة بالمعنى الأعم.

ثانياً: الماهية عادة تقبل أوضاعاً متقابلة، نقول: (ماهية الانسان موجودة) و(ماهية العنقاء معدومة)، وماهية الشمس واحدة، وماهية الانسان كثيرة ـ من باب وجود الكلي الطبيعي في أفراده ـ وماهية الانسان المطلق كلية، وماهية الانسان بشرط انضمامه الى زيد جزئية، وكذلك يمكن القول: الانسان بدين وضعيف، وطويل وقصير، وأبيض وأسود. فلمّا كانت الماهيّة تقبل هذه الصفات المتقابلة، فلابد أن تكون هذه الصفات خارجة عن ذات الماهيّة، وإلاّ لو كانت الصفات داخلة في ذات الماهية للزم من ذلك اجتماع النقيضين. فالماهية من حيثُ هي ليست إلا هي، لاموجودة، لا معدومة، لاطويلة، لاقصيرة، لاسوداء، لابيضاء... الخ.

وهـذا هـو المقصـود بقـول المصنـف: النقيضـان يرتفعـان عـن مرتبـة ذات الماهية، فليس معنى هذا أن النقيضين يرتفعان، بل النقيضان لايرتفعان ببداهة العقل، وانمـا المقصود أن الماهيـة لم يؤخذ فيـها الوجـود ولم يؤخذ فيـها العـدم، لأنه لو أخذ فيها الوجود أو العدم للزم من ذلك اجتماع النقيضين.

وإن كان في الواقع ونفس الأمر الماهية متلبسة بالوجود أو العدم، وعلى هذا الاسـاس فانـه في الواقـع ونفس الأمـر الماهيّـة إمـا موجـودة أو معدومـة، وإلا فلـو كانت موجودة ومعدومة للزم من ذلك اجتماع النقيضين، أما لو كانت لاموجودة ولامعدومة للزم ارتفاع النقيضين.

ولكن لو لاحظنـا الماهيـة بقطـع النظـر عـن الوجود والعـدم وأي شـيء آخـر، فهي مـن حيـثُ هـي ليسـت إلاّ هـي، فحتـى عـوارض الماهيـة غيـر مـأخوذة فيـها، كالإمكان العارض على الماهية اللازم لها، لكنـه غيـر مـأخوذ في الماهيـة. وهكذا الزوجية العارضة للأربعة، فانه وان كان وجود الأربعة لا ينفـك عـن الزوجيـة في الخارج، بحيث لو انتفت الزوجية انتفت الأربعة، ولكن ماهية الأربعة تتصور من دون ان تتصـور الزوجيـة، مـن هنـا يتضـح ان الزوجية ليسـت ذاتيـاً للأربعـة، أي انـها ليسـت جنسـاً ولا فصـلاً للأربعـة، وانمـا هـي عـرض لازم ولكونـه لازمـاً لا يتصور انفكاكه عن ملزومه عقلاً.

مع العلم ان عوارض الماهية على قسمين:

أ ـ عوارض الماهية، وهي التي تعرضها من حيث هي هي.

ب ـ عوارض الوجود، وهي التي تعرضها بلحاظ الوجود.

ثالثاً: أن الماهية نحمـل عليـها ذاتـها بـالحمل الأولي، ونسـلب عنـها لوازمـها وكل شيء آخر بالحمل الأولي أيضاً. حيث نقول: الانسان حيوان ناطق، والانسان ليس بحجر، كل ذلك بالحمل الأولي.

وهذا ما عبر عنه المصنف بقوله: (ان الماهية يحمل عليها بالحمل الأولي نفسها، ويسلب عنها بحسب هذا الحمل ماوراء ذلك). وحمل نفسها عليها بمعنى حمل ذاتها وذاتياتها، لأن الذاتيات من الجنس والفصل كل منها عند المصنف نفس الماهية، ولذا تحمل عليها، كما ستأتي الاشارة اليه في الفصل الرابع.

الفصل الثاني
في اعتبارات الماهية وما يلحق بها من المسائل

ملخص تاريخ البحث في اعتبارات الماهية:

لعل أول من أدخل هذا البحث الى الفلسفة هو نصير الدين الطوسي في كتابه تجريد الاعتقاد، وإلا ففي تراث من سبقه كابن سينا، لانعثر على بحث مستقل لديه بعنوان اعتبارات الماهيّة، وكذلك في مصنفات شيخ الاشراق السهروردي، ولكن المتأخرين بحثوا ذلك؛ ومنهم الملا صدرا في كتابه «الاسفار».

ثم بعد ذلك استعار الاصوليون هذا البحث من الحكماء، وبحثوا هذه المسألة في علم الاصول في القرن الأخير، وعادة تبحث هذه المسألة في الاصول في بحث المطلق والمقيّد. كما في كتاب اصول الفقه للشيخ المظفر، والحلقة الثالثة للشهيد الصدر، وغيرهما من الكتب الاصولية الحديثة.

الماهية الذهنية والخارجية:

ان الماهية التي تلاحظ بهذه الاعتبارات هي الماهية الذهنية، لا الخارجية، أي هذه الاعتبارات تكون للماهية إذا لاحظناها في الذهن، لا في الخارج، كما ان لها بعض هذه الاعتبارات إذا لاحظناها في الخارج.

اعتبارات الماهية:

لتقريب هذه الفكرة يمكن تطبيق الاعتبارات الثلاثة على دعوتنا لشخص كزيد الى المنزل، فتارة ندعوه بشرط كونه مع بكر، واخرى بشرط كونه وحده، وثالثة ندعوه غير ملاحظين اشتراط وجود بكر معه، ولا عدم وجوده معه، أي

مجوزين كونه مع بكر، وكونه وحده.

فالأول: بشرط شيء، والثاني: بشرط لا، والثالث: هو اللابشرط القسمي.

كما ان دعوة زيد تلحظ اضافتها الى ماعداها، وهو المقسم للأقسام الثلاثة لا بشرط مقسمي، ولذا لا وجود له إلاّ في الأقسام.

كذلك نذكر مثالاً آخر لتسليط الضوء على هذه الفكرة، أنت عندما تريد شيئاً معيّناً، تارة تلاحظ به صفة معينة أو قيداً، وتارة تلاحظ به عدم صفة، وثالثة لاتلاحظ به صفة معينة أو عدم صفة، فإذا أردت أن تشتري سيارة مثلاً، تارةً تقول للبائع: أريد سيارة بلونٍ أحمر، فأنت لاحظت في السيارة صفة معينة واشترطت شرطاً معيناً.

وتارة أخرى تقول للبائع: أريد سيارة بشرط ألا تكون سوداء مثلاً، اما أي لون آخر فلا مانع منه، أي أخذت اللون الأسود قيداً وشرطاً، ولكن هذا القيد عدمي، بشرط عدم اللون الاسود.

وثالثة تقول للبائع: أريد شراء سيارة، فيقول لك: مالونها؟ فتقول له: لا أشترط لوناً معيناً، أي لون كان، بقطع النظر عن اللون، أي لابشرط من جهة اللون.

فهنا إذا لاحظت هذه الاعتبارات التي اعتبرت بها السيارة من جهة اللون، فتارة اشترطت لوناً معيناً، أشترطت مع السيارة اللون الأحمر، فتقول السيارة مأخوذة بشرط اللون الأحمر، أي (الماهية المأخوذة بشرط شيء).

ومرة أخرى اشترطت مع السيارة، لكن ليس لوناً معيّناً، بل عدم لون معين، اشترطت عدم اللون الاسود، فهنا اشترطت أيضاً، ولكن شرطك كان عدمياً، وهذا هو (بشرط لا).

وأخرى تقول أنا لا اشترط اللون، أي لون لامانع منه، أنت لاحظت السيارة

من دون شرط اللون، أي (لابشرط شيء).

وهذه الاعتبارات التي لاحظتها في السيارة، هي التي تلاحظها في الماهيّة، فنقول: الماهية مأخوذة بشرط شيء، عندما تشترط السيارة مأخوذة باللون الأحمر، وأخرى تكون الماهيّة مأخوذة بشرط لا، أي نعتبر السيارة مشروطة بعدم اللون الأسود، وثالثة تكون الماهية مأخوذة لابشرط، فلا نعتبر مع السيارة أي شرط معيّن، بل نعتبر السيارة بشكل مطلق.

وعلى هذا الاساس تكون اللحاظات ثلاثة: لحاظ لابشرط، لحاظ بشرط شيء، لحاظ بشرط لا. وتسمى الماهية (اللابشرط) الماهية المطلقة، وتسمى الماهية (بشرط شيء) الماهية المخلوطة، وتسمى الماهية (بشرط لا) الماهية المجردة.

والمقسم في هذا التقسيم هو الماهية المقيسة الى ماعداها، أي الماهية بالاضافة وبالنسبة الى غيرها، فهي أخص من الطبيعة المهملة، وهي الماهية لا بشرط، فإن الماهية بمعنى الطبيعة المهملة تارة تؤخذ مقيسة الى ماعداها، واخرى تؤخذ غير مقيسة الى ماعداها، وثالثة تؤخذ مطلقة من القياس، مع تجويز أن تقاس اليه وأن لا تقاس، فالمقسم للاعتبارات الثلاثة هو نفسه قسم من الطبيعة المهملة.

الماهية بشرط لا:

ان الماهية (بشرط لا) تلاحظ بلحاظين:

الأول: أن يشترط عدم مقارنة الماهيّة لأي شيء معها، أي نلاحظ الماهيّة ونقصر النظر عليها، فنلاحظ الماهية من حيثُ هي، والماهية من حيثُ هي ليست إلا هي، أي في هذه الحالة لايكون شيءٌ ما محمولاً عليها كما لايكون أي

شيء من الأشياء معها، أي نأخذها دون أن يكون شيء مقارناً لها. وهذا هو الذي تقدم في الفصل الأول.

الثاني: نأخذ الماهية وحدها، بحيث لو قارن الماهيّة أمر معيّن فلا تحمل الماهيّة عليه، فتكون الماهيّة حينئذ محلاً للمقارن.

فمثلاً النسبة بين الصورة والمادة، الصورة جوهر، والمادة أيضاً جوهر، والنسبة بين صورة الجسم ومادة الجسم هي نسبة الحالّ والمحل، وهي بمثابة حلول العرض بالجوهر، فالنسبة بين الصورة والمادة، الصورة حال والمادة محل، وهي بمثابة حلول البياض (العرض) بهذه الورقة (الجوهر) فالمادة تكون محلاً تحل فيه الصورة، والصورة هي الحالّ، ولكن هذا لايعني أن الصورة موضوع والمادة محمول، بل الصورة حال والمادة محل يحل به هذا الحال، كما يحل البياض بهذه الورقة، أي المادة محل تنطبع به الصورة، فالصورة غير المادة، والمادة غير الصورة، لكن الصورة تنطبع بالمادة.

ولهذا نقول لاتُحمل الصورة على المادة، كما لاتُحمل المادة على الصورة، ولكن المادة موضوعة للصورة، بمعنى انها حاملة لها وتنطبع الصورة فيها.

فالماهية (بشرط لا) بهذا المعنى في اللحاظ الثاني، أي تكون الماهية موضوعاً ومحلاً لما يقارنها، ولكن مايقارنها لايحمل عليها، فهي (بشرط لا)، أي بشرط الأباء عن الحمل، وليس بشرط ألا يقارنها أي شيء، وإنما يقارنها شيء، لكن لاتصدق ولاتُحمل على مايقارنها، فهي وإن قارنها شيء، لكنها لاتُحمل على المقارن ولا تصدق عليه، كما أنها لاتُحمل ولا تصدق على المجموع منها ومن الجزء الآخر المقارن لها، وإنما هي تصدق على نفسها خاصة، كما أن الصورة لاتُحمل على المادة، والمادة لاتُحمل على الصورة، لأن الصورة هي الفصل (بشرط لا)، بشرط الأباء عن الحمل، والمادة هي الجنس (بشرط لا)، بشرط الأباء عن الحمل.

والفرق بين ان نقصر النظر على الماهية في ذاتها، وانها ليست إلاّ هي، وان نأخذ الماهية وحدها، بحيث لو قارنها أي مفهوم مفروض كان زائداً عليها. الفرق بين المعنى الأول والثاني من وجوه ثلاثة، وهي:

١ ـ ان ما أُخذت الماهية مجردة عنه في هذا الاصطلاح هو جميع ماعداها حتى الوجود والعدم، ولذا لا تكون الماهية بهذا الاعتبار في الذهن، فضلاً عن الخارج، اذا يكون في الذهن شيء ماعداها، والمفروض اعتبار تجردها عن جميع ماعداها، حتى الكون في الذهن.

وما أُخذت مجردة عنه في الاصطلاح الثاني هو الشيء المخصوص، وهو الذي لو قارنها لحصل من انضمامه اليها مجموع مركب، لا تصدق تلك الماهية على هذا المركب بهذا الاعتبار، أي باعتبار انها مجردة عما ينضم اليها.

٢ ـ ان السلب في المعنى الأول متوجه الى الأمور الزائدة عليها، ويكون المراد اعتبارها مع عدم وجود شيء مما عداها، وفي الثانية متوجه الى صدقها على مقارنتها، والمراد سلب اتحادها معه في الوجود، وان كانت معه.

٣ ـ ان الماهية بشرط لا بالمعنى الثاني موجودة، بخلافها بالمعنى الأول. [1]

الماهية اللابشرط المَقْسَمي:

لاحظنا أن للماهية ثلاثة لحاظات، وهي (بشرط شيء)، و(بشرط لا)، و(لابشرط)، وهذه الثلاثة هي أقسام، والأقسام لابد لها من مَقْسَمٍ، فعندما نقول: اسم، وفعل، وحرف، فهي أقسام، وهذه الأقسام لابدَّ لها من مَقْسَم وهو الكلمة.

وهنا عندما نقول: الماهية (بشرط شيء)، الماهية (بشرط لا)، الماهية

---

(١) حاشية الآملي على شرح المنظومة، ج ١: ص ٣٠٣.

(لابشرط)، فهذه أقسام، ولابد لها من مَقْسَم يمثل القدر المشترك بين هذه الأقسام، لأن لازم كل تقسيم، أن يكون هناك قدرٌ مشتركٌ بين الأقسام، فهناك قدر مشترك بين الاسم والفعل والحرف هو الكلمة، وإلا لو لم يوجد هذا القدر المشترك والقاسم المشترك لما صحّت القسمة أساساً، أي لو لم يكن هناك مقسم فلا معنى للتقسيم أساساً، والمقسم لابد أن يكون (لابشرط) بالنسبة لأقسامه.

فالمقسم للماهيّة باعتباراتها الثلاثة لابد أن يكون (لابشرط) بالنسبة الى هذه الأقسام الثلاثة، والكلمة كمقسم للاسم والفعل والحرف لابد أن تكون (لابشرط) بالنسبة الى هذه الاقسام الثلاثة، ولهذا يقال في معنى الكلمة: هي اللفظ الدال على معنى مفرد، بينما الاسم: هو اللفظ الدال على معنى مستقل في ذاته، من دون أن يقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، والحرف: هو اللفظ الدال على معنى غير مستقل في ذاته، والفعل: هو اللفظ الدال على معنى مستقل في ذاته، ولكنه مقترن بزمان، بينما الكلمة تمثل القدر المشترك الموجود في هذه الأقسام الثلاثة، أي أنها لفظ دال على معنى مفرد، فهو لابشرط، من حيثُ اقترانُهُ بالزمان أو عدمُ اقترانِهِ، أو دلالتُهُ على معنى مستقل أو عدمُ دلالتِهِ.

وعلى هذا الأساس تكون نسبة المقسم الى اقسامه هي من قبيل نسبة اللابشرط الى المشروط، أي ان نسبة الكلمة الى الفعل والاسم والحرف هي نسبة اللابشرط الى المشروط.

ففي كل قسمة عقلية نحتاج أولاً الى قدر مشترك بين الأقسام، وتكون النسبة بين المقسم والأقسام هي نسبة اللابشرط الى المشروط، وعلى هذا الاساس إذا قسمنا الماهية الى الاعتبارات الثلاثة: لابشرط، بشرط شيء، بشرط لا، تكون (الماهية اللابشرط) هي المقسم.

(الماهية اللابشرط) القِسْمي والمَقْسَمي:

قد يقال: ألا يلزم من ذلك إشكال، وهو: تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره؟ أي الماهية اللابشرط تنقسم الى: الماهية اللابشرط، زائداً الماهية بشرط شيء، زائداً الماهية بشرط لا، وهذا بمثابة ما لو قسمنا الكلمة الى: كلمة واسم وفعل وحرف، فيكون المقسم قسماً، ويكون القسم مقسماً، فلابد من التمييز بين أمرين: اللابشرط القسم، واللابشرط المقسم.

جواب الإشكال: أن الماهية اللابشرط تنقسم الى قسمين، فلدينا ماهيّة لابشرط مقسمي، وماهية لابشرط قسمي، وهناك فرق بين الماهية اللابشرط المقسمي، والماهية اللابشرط القسمي.

وهو يعود الى أن اللابشرط القسمي مقيد بلاشرط، لأنه يعتبر مع اللابشرطية، فعندما تقول: أريد سيارة بقطع النظر عن اللون، فهنا تعتبر السيارة مطلقة، فكأنك اعتبرت السيارة هنا مقيّدة بعدم القيد، هذا اللابشرط القسمي. فاللابشرط القسمي يكون معناه مطلقاً، ويكون قسيماً الى: بشرط شيء وبشرط لا.

أمّا اللابشرط المَقْسمي، فهو الذي لم يلحظ معه أي قيد حتى قيد الاطلاق، حتى قيد اللابشرط، لانلحظ معه قيداً، والذهن قادر على هذا اللحاظ الدقيق، وعلى هذا الاساس يعبرون عن الماهية اللابشرط المقسمي بالماهية المبهمة، أي الخالية من كل قيد حتى الاطلاق، بينما يعبر عن الماهية اللابشرط القسمي، الماهية المطلقة، أي الماهية الملاحظ فيها الاطلاق، أما الماهيّة اللابشرط المقسمي، فلا يلحظ فيها أي قيد، حتى الاطلاق، أي انها لوحظت من حيثُ هي، والماهية من حيثُ هي ليست الا هي، أي لم تقيد بشيء حتى الاطلاق.

مما سبق يتخلص أن الماهية اللابشرط المقسمي التي يطلق عليها الماهية

المبهمة، هي العارية والمجردة من كل قيد حتى الاطلاق، والماهية اللابشرط القسمي هي الماهية المجردة والعارية من القيود المأخوذة في الماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا، أي أن الماهية اللابشرط القسمي مجردة من هذين القيدين ـ بشرط شيء وبشرط لا ـ ولكنها مشروطة بالاطلاق، أن تكون مطلقة من حيثُ (الأحمر واللاأحمر) بمعنى انها بمثابة المقيدة ولكن قيدها أنها مطلقة، بينما الماهيّة اللابشرط المقسمي مجردة من أي قيد.

الماهية في الخارج:

الماهية اذا لاحظناها في الخارج، فهي لاتعدو حالتين، إما أن تكون بشرط شيء، السيارة بشرط اللون الأحمر، أو تكون لا بشرط، أي السيارة مع أي لون آخر، أمّا الماهية بشرط لا فهي غير موجودة في الخارج، أي ماهو موجود في الخارج هو الماهية المخلوطة، والمطلقة، دون الماهية بشرط لا، أما الموجودة في الذهن من اعتبارات الماهيـة، إضافة الى الثلاثة، كذلك الماهية اللابشرط المقسمي، أي ماعبر عنه في المنطق بالطبيعي، طبيعي السيارة، طبيعي الانسان، وهذا الطبيعي هو الذي يتصف بالكلية، نقول: الانسان كلي، فهذا الانسان الذي عرضت عليه الكلية هو ماهية الانسان في الذهن التي تقبل الانطباق على كثيرين.

إذاً الماهية في الخارج لاتعدو حالتين: مخلوطة ومطلقة، بشرط شيء، واللابشرط القسمي.

ولا يخفى انه بالنظر العقلي الدقيق وبناء على القول بأصالة الوجود، فإنه لا وجود لفرد الماهية في الخارج، بل الماهية سواء المخلوطة والمجردة والمطلقة ليست إلاّ اعتباراً يعتبره العقل ولكن تحقق الماهية في الخارج انما هو بالوجود.

الماهية في الذهن:

الماهية في الذهن يمكن ملاحظتها بلحاظاتها الثلاثة، بشرط شيء، ولا بشرط، وبشرط لا، فضلاً عن الماهية اللابشرط المقسمي، وبذلك يتضح الفرق بين الماهية اللابشرط المقسمي وبين الماهية اللابشرط القسمي، فإن الماهية اللابشرط القسمي معقول أول، والماهيّة اللابشرط المقسمي معقول ثانٍ.

وجود الطبيعي:

هل الماهية اللابشرط المقسمي موجودة في الخارج بوجود النوعين، المخلوطة والمطلقة، فوجودها في الخارج في فرد نفس وجودها في الفرد الآخر، أي أن هذا الطبيعي، طبيعي الانسان، وجوده في زيد نفس وجوده في بكر، أو ان وجوده في الخارج متغاير، أي أن الموجود في بكر من الانسان غيرالموجود في زيد من الانسان؟

الجواب: ان الموجود في كل فرد من الطبيعي غير الموجود في الفرد الآخر بالعدد، وإلا لو كان الموجود في زيد من طبيعي الانسان والموجود في خالد وبكر واحداً، للزم أن يكون الموجود الواحد واحداً في عين انه كثير، والواحد والكثير بينهما تقابل، فالواحد ليس بكثير، والكثير ليس بواحد، فيكون الواحد بعينه كثيراً وهو محال، كما يلزم من ذلك أن يكون الواحد بالعدد متصفاً بصفات متقابلة، زيد طويل، بكر قصير، والصفات المتقابلة لا تجتمع في محل واحد. فالطبيعي الموجود في كل فرد غير الطبيعي الموجود في الفرد الآخر.

الفصل الثالث

في معنى الذاتي والعرضي

للذاتي اطلاقات متعددة، منها: ما يقابل العرض، وأعمّ من تمام الماهية وجزئها، وهو المراد في انقسام الكليات الخمسة الى ذاتي وعرضي.

ومنها ما يقابل العرضي وذا الذاتي، فيختص بأجزاء الماهية ولا يشمل تمامها وهو النوع.

والمعنى الأول هو الذاتي بالمعنى الأعم، والثاني هو الذاتي بالمعنى الأخص، وهو المراد هنا، بقرينة مقابلته لذي الذاتي كالعرضي.

ومن المعلوم أن ما يحمل على الماهية إما ذاتي وإما عرضي. والذاتي هو الذي تنتفي الماهية بانتفائه، أي هو مقوّم للماهية، كالناطقية بالنسبة للانسانية، فعندما ينتفي الناطق ينتفي الانسان.

أما العرضي، فهو ما لا تنتفي الماهية بانتفائه، وهو ينقسم الى قسمين: فتارةً يكون لازماً، كلزوم الزوجية للاربعة، ولزوم الإمكان لماهية الانسان، وأخرى يكون غير لازم.

كما أن المحمول تارة يكون محمولاً بالضميمة، وأخرى لايكون محمولاً بالضميمة، وهو ما يسمى بخارج المحمول.

والمحمول بالضميمة، هو ما لا يحمل على الماهية إلا إذا انضم أمر آخر للماهيّة، فعندما نقول: (زيد عالم)، ينضم العلم الى زيد، أو (هذا الماء حار)، تنضم الحرارة الى الماء، فهناك ضميمة تنضم، حتى ننتزع الحار، ونحمله على الماء، فلابد من انضمام الحرارة الى الماء، أو العلم الى زيد، حتى ننتزع العالم، ونحمله على زيد، أي ان انتزاع الحار من الجسم متوقف على انضمام الحرارة

اليه، كما ان حمل الحرارة عليه أيضاً يتوقف على هذا الانضمام، فإنه لو زالت الحرارة عن الجسم لم يمكن حمل الحرارة عليه، ولم يكن حملها عليه إلاّ كذباً.

أمّا الخارج المحمول أو المحمول من صميمه فهو ما لا يكون منضماً من خارج الشيء الى الشيء، وإنما يكون منتزعاً من نفس الشيء، ومن صميم الشيء، مثل: الانسان شيء.

وبتعبير آخر ان الخارج بالمعنى المستخرج من ذات الشيء المحمول عليه، فإن العلو يستخرج من ذات العالي، والسفل يستخرج من ذات السافل. تجدر الاشارة الى ان العلو لا يستخرج من السقف ـ لعلوه ـ والا السفل يستخرج من الأرض ـ لسفلها ـ بل يستخرجان من العالي والسافل، واما بالنسبة الى السقف والأرض فهما من المحمولات بالضميمة. وذلك لأن العالي والسافل مضافان، والإضافة وان كانت موجودة في الخارج، ولكن نحو وجودها بأن العقل ينتزع من الموضوعين الواجدين للنسبة المتكررة المتلازمة وصفاً ناعتاً لهما، انتزاعاً من غير ضم ضميمة فهي موجودة بوجود موضوعها، واذا لم يكن للاضافة وجود منحاز فلا مجال لانضمامه الى شيء هو الذات.[1]

الفرق بين الذاتي وغير الذاتي:

يمكن ايضاح هذا الفرق فيما يلي:

أولاً: ان الذاتيات بيّنة الثبوت بالنسبة الى الذات، فعندما نقول: الانسان ناطق، فالناطقية بيّنة الثبوت بالنسبة لذات الانسان، أي لاتحتاج في ثبوتها لذات الانسان الى برهان، وعندما نقول: الانسان حيوان ناطق، فحيوان ناطق

(١) نهاية الحكمة، المرحلة ٦: الفصل ١٦.

هو حد الانسان، والحد كما هو معلوم لايُكتسب بالبرهان، بل هو واضح وبديهي، ولا حاجة فيه الى الدليل.

وبكلمة موجزة كما ان ثبوت الذات لنفسها ضروري فكذلك ثبوت الذاتيات للذات ضروري، لأنها مقومات الذات بل عينها.

ثم ان هذا الفرق بالنظر الى مقام الاثبات، بينما الفرق الثاني بالنظر الى مقام الثبوت.

ثانياً: أن الذاتيات لاتحتاج الى سبب آخر خارج الذات، فنفس العلة التي توجِدُ الذات توجد الذاتيات، ولهذا نقول: ان الذاتيات مستغنية عن السبب، بمعنى أنها لاتحتاج لسبب وعلّة غير علّة وجود الذات، أي ان الذاتيات لا تحتاج الى جعل وايجاد مستقل، فعلّة وجود الانسان هي بعينها علّة وجود الناطق وعلّة وجود الحيوان.

ثالثاً: ممّا تختص به الأجزاء الذاتية، هو أن الاجزاء الذاتية متقدمة على الذات، أي أن الذاتيات متقدمة على الذاتي، فالحيوان والناطق متقدمان على الانسان، وهذا التقدم ليس تقدماً زمانياً، أي لا يوجد اولاً حيوان وناطق، ثم بعد مدة يوجد إنسان، وانما المقصود تقدم رتبي، فاذا تحقق الحيوان والناطق يتحقق الانسان. الاجزاء أولاً ثم الذات.

وهنا قد يثار إشكال وهو: كيف تتقدم الاجزاء ـ الناطق والحيوان ـ على الكل ـ الانسان ـ مع أن الكل ليس هو الا مجموع الاجزاء، أي الاجزاء هي الكل بعينه. فكيف نقول إن الاجزاء متقدمة على الكل، أي أجزاء الحيوان والناطق هي الانسان بعينه، فكيف تكون متقدمة على الانسان؟

غير ان هذا الاشكال مندفع بادنى التفات، لأن اللحاظ مختلف، فمرّة

نلاحظ الأجزاء، الحيوان والناطق من دون وصف الاجتماع، فحينئذ تكون متقدمة على الانسان، وتارة أخرى نلاحظ الحيوان والناطق بما هما مجتمعان ومنضم احدهما للآخر، فتكوّن الكل وهو الانسان.

وبعبارة أخرى مرّة نلاحظ الاوكسجين والهيدروجين بوصفهما غير مجتمعين، ومرّة نلاحظهما عندما يجري تفاعل بينهما فيتحقق الماء.

فإن ذوات الأجزاء من دون شرط وصف الاجتماع متقدمة على الأجزاء بشرط الاجتماع، وان شئت فقل: الحيوان والناطق متقدمان على (الحيوان الناطق).

ونضيف الى ذلك أن الأجزاء هي نفس الكل، أي الناطق هونفس الانسان، والانسان هو نفس الناطق، ولكن إنّما نسمي الناطق جزءاً من الانسان، لأن الناطق جزء من حدِّ الانسان التام، فالحد التام للانسان هو ناطق زائداً حيوان.

ويمكن القول ان للذاتيات اعتبارين، وهما:

١ ـ اعتبار كونها أجزاء من الحد، وبهذا الاعتبار يصح الفرق الثالث، إذ ان أجزاء الحد متقدمة على المحدود، فإنه مالم تُعرف أجزاء الحد لم يُعرف المحدود.

٢ ـ اعتبار كون كل منها عين المحدود، وعليه لا يبقى موقع للفرق الثالث، وإلّا لزم تقدم الشيء على نفسه.

ولك ان تسمي الاعتبار الأول بالمنطقي، والثاني بالفلسفي.

الفصل الرابع

في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك

الماهية التامة والناقصة:

الماهيّة التامة، هي النوع، أي الماهيّة التي تكون لها آثار حقيقية واقعية، فالانسان ماهيّة تامة، لانّه مؤلف من حيوان و ناطق (جنس وفصل)، وله آثار حقيقية واقعيّة، يمشي، يكتب، يقرأ... الخ.

أمّا الماهيّة الناقصة فهي الجنس بلا فصل، أو الماهيّة غير المحصَّلة، فالماهيّة مرّةً نلاحظها بما هي تامّة، فتكون محصَّلة، ومرّةً نلاحظها بما هي مرددة، أي بما هي ناطق، أو صاهل... الخ، فتكون ماهيّة ناقصة غير محصَّلة، أي غير محددة.

الجنس و الفصل:

أن الذاتي ينقسم الى: نوع وفصل وجنس، والمقصود بالجنس هو الحقيقة المشتركة، كالحيوان حقيقة مشتركة بين الانسان والفرس.

والمقصود بالفصل: هو ما بختص بالنوع، كالصاهل المختص بالفرس، والناطق المختص بالانسان.

فما هو مشترك بين الماهيّات النوعيّة يسمى جنسا، وما هو مختص بكلّ نوع يسمى فصلاً.

والجنس والفصل كلاهما ينقسم الى: قريب وبعيد، فالجنس القريب للانسان هو الحيوان، والجنس البعيد هو الجسم المطلق، الانسان جوهرٌ جسمٌ نامٍ حساسٌ متحرّكٌ بالارادة ناطقٌ، والفصل القريب للانسان هو الناطق،

والفصل البعيد له هو الحسّاس المتحرّك بالارادة.

وكذلك ينقسم الجنس والنوع الى: عالٍ ومتوسط وسافل، فمثلاً الجوهر جنس عالٍ بالنسبة للانسان، والجسم النامي جنس متوسط للانسان، والحيوان جنس سافل بالنسبة للانسان.

امّا النوع، فالجسم النامي أيضاً نوع بالنسبة للانسان، ولكنّه نوع عالٍ، والحسّاس المتحرّك بالارادة نوع متوسط، والحيوان الناطق نوع سافل.

لحاظ الماهيّة المشتركة:

إذا لاحظ العقل الماهيّة المشتركة، أي الجنس، الذي يشترك به عدّة أنواع، فيمكن للعقل أن يلاحظها بلحاظين:

١ ـ تارةً نلاحظها بشرط لا، أي وحدها، فيكون كل ما يقارنها من المفاهيم زائداً عليها، أي انّها تكون مباينة لما يقارنها من المفاهيم، لاتحمل على مايقارنها، كما انها لا تحمل على المجموع.

فإذا أخذنا الحيوان بشرط لا، أي بشرط الاباء عن الحمل، ولاحظناه بالنسبة الى ما يقارنه، الى الناطق، أي أننا نأخذ الحيوان بشرط عدم الحمل على الناطق، فلا يكون قابلاً للحمل على الناطق بل مبايناً للناطق، كما يكون مبايناً للمجموع منه و من الناطق، فلا يحمل على الانسان (الحيوان الناطق).

فالماهيّة التي نأخذها بشرط لا، لا تقبل الحمل على ما يقارنها، ولا على المجموع، فالحيوان لا يقبل الحمل على الناطق، ولا على المجموع (الانسان).

ونعبّر عن هذا (الحيوان) بالمادة، فالمادة هي الجنس بشرط لا، بشرط عدم الحمل، وهذه المادة تكون محلاً لانطباع الصورة، بالنسبة الى ما يقارنها، أي بالنسبة الى الناطق، الذي هو الفصل بشرط لا، فإذا لاحظنا الجنس (الحيوان) بشرط لا بالنسبة الى ما يقارنه كان مادةً، نسميّه مادة، و إذا

لاحظنا الجنس (الحيوان) بالنسبة الى المجموع (الانسان، الحيوان الناطق) يسمى بالعلّة الماديّة، هذا هو اللحاظ الاوّل.

وبعبارة موجزة يمكن ان نعقل الماهية وحدها بأن نعقلها على انها جزء من الانسان، والجزء غير الجزء الآخر، كما انه غير الكل، ولا يُحمل على شيء منهما. وهذا كما ان المادة الخارجية أيضاً جزء من المركب غير الجزء الآخر وهي الصورة، وغير نفس المركب.

٢ ـ وتارة أخرى نلاحظ الماهية المشتركة (الحيوان) على انها أمر عام ومبهم، يندرج تحتها أنواع، ويحمل على كل من تلك الأنواع، فيكون كما قيل في تعريف الجنس انه يصدق على الكثرة المختلفة الحقيقة. فمثلاً نلاحظ الحيوان بما هو حيوان ولكن مردداً، غير معيّن، غير محصّل، غير محدد، حيث نقول: الحيوان امّا أن يكون انساناً، أو فرساً، أو بقراً... الخ، كما تقول لضيفك: سأذبح لك حيواناً، فهذا الحيوان مردد بين الدجاج، والغنم، والبقر... الخ، فهذا يكون ماهيّة ناقصة، أي غير محصّلة وغير محددة، لان الذي يحدد ويعيّن الماهيّة هو الفصل، الناطق هو الذي يحدد الحيوان، وعلى هذا الاساس فالماهيّة بهذا اللحاظ تكون هي النوع إذا انضمّ لها فصل و حصّلها.

وأمّا الماهيّة المرددة، فتسمى جنسا، والذي يحدد هذا الجنس و يحصّله هو الفصل، أي ان الماهية من دون أن ينضم اليها الفصل غير محصلة ذهناً، فإن الماهية كما يقول المصنف في المرحلة ٥ الفصل ٦ : (واما في الذهن فهي متغايرة بالإبهام والتحصل) وتتحصل ذهنا بالفصل، فتكون هي النوع بعينه ذهناً ومفهوماً.

الفصل و الصورة:

اللحاظان الذهنيان للجزء المشترك بينهما، يمكن أن نلاحظهما في الجزء المختص، وهو الناطق بالنسبة للانسان، فتارة نلاحظ الناطق بشرط لا من

الحمل، فلا يكون قابلاً للحمل على مايقارنه ولا على المجموع (الانسان)، أي لا على الجزء و لا على الكلّ، فيسمى صورةً، فالصورة هي الفصل بشرط لا.

وإذا لا حظناه لا بهذا اللحاظ ـ بشرط لا ـ كما لا حظنا الحيوان بما هو مردد بين أنواعه، فيكون فصلاً، وهذا الفصل يحدد النوع و يحصّله، ويكون هذا الفصل هو النوع، أي يكون الناطق هو الانسان، والانسان هو الناطق، ولذلك يحمل الفصل على النوع حملاً أوليّاً. فعندما نقول: الانسان ناطق، يكون حمل الناطق على الانسان حملاً أولياً باللحاظ الثاني، وليس حملاً شائعاً.

نتائج:

أولاً: أن الجنس، كالحيوان مثلاً، هو نفس النوع (الانسان)، والنوع (الانسان) هو نفس الجنس (الحيوان)، ولكن الجنس هو النوع مردداً، لانّه يتحصّل و يتعيّن بالفصل، كالحيوان يتعين بالناطق.

فالحيوان هو النوع مبهماً و مردداً، لانّه إمّا يكون طيراً، أو فرساً، أو انساناً، أو شيئاً آخر.

أما الفصل فهو النوع محصّلاً، فالناطق هو الانسان المعيّن، والنوع هو الماهيّة التامة، من دون أن نلاحظ فيها ابهاماً، أو ترديداً، أو تحصيلاً. ماهيّة تامة تترتب عليها الآثار الحقيقية.

ثانياً: أن الجنس والفصل يُحمل كل واحد منهما على النوع حملاً أولياً، نقول: الانسان حيوان، والانسان ناطق، لانّ الجنس هو النوع مبهماً، والفصل هو النوع محصّلاً، والشيء يحمل على نفسه حملاً أولياً وليس شائعاً.

أمّا النسبة بين الجنس والفصل، الحيوان والناطق، فالحيوان عرض عام للناطق، كالماشي للانسان، فهو عرض عام للانسان، والفصل خاصة بالنسبة

للحيوان، كالضاحك للانسان، الناطق يكون كذلك للحيوان والخاصة كما تكون مساوية كذلك قد تكون أخص، والفصل بالنسبة الى الجنس من القسم الثاني.

ولا يقال: يلزم من القول (إن الجنس هو النوع، وإن الفصل هو النوع) أن يكون كل من الفصل والجنس نفس الآخر أيضاً. وإذا كان كذلك، فكيف يكون كل منهما عرضاً للآخر؟ فإن الجواب: هو أن الجنس هو النوع مبهماً، وإن الفصل هو النوع محصلاً، والمبهم غير المحصل. أما كون النوع عين كل منهما، فلأن النوع هو الماهية لا بشرط الإبهام أو التحصل، واللا بشرط يجتمع مع ألف شرط.

ثالثاً: من الممتنع أن يتحقق جنسان في مرتبة واحدة، أي يمتنع أن يكون شيء واحد انساناً و حجراً، وذلك لأن الجنس هو النوع مبهماً، فتحقق جنسين في مرتبة واحدة يستلزم تحقق نوعين. كذلك يمتنع أن يتحقق فصلان في مرتبة واحدة، فيكون الانسان مثلاً صاهلاً و ناطقاً في نفس المرتبة، لانّه يلزم من ذلك أن يكون النوع الواحد نوعين، انساناً و حجراً، أو صاهلاً و ناطقاً، لأن تعدد الفصل يستلزم تعدد الجنس، وكذا العكس، فلا يكون الجنس متعدداً إلاّ اذا تعدد الفصل، فيحصل النوعان، إذ ان كل جنس مع فصل يوجد نوعاً.

رابعاً: الجنس و المادة متّحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً، أي الاختلاف بالاعتبار العقلي، لانّ المادة هي الجنس لا بشرط، فالحيوان إذا أخذناه لا بشرط يكون جنساً، وإذا أخذنا الحيوان بشرط لا يكون مادة، كذلك الفصل والصورة متحدان ذاتاً ولكن مختلفان اعتباراً، فالناطق لا بشرط يكون فصلاً والناطق بشرط لا يكون صورة.

خامساً: المادة في الجواهر الماديّة موجودة بالخارج، مع العلم أن الجواهر تنقسم الى ماديّة و غير مادية (مجرّدة)، والمادية كالحجر، وغيرالماديّة كالعقل والنفس.

أمّا الاعراض، وكذلك الجواهر المجردة، فانها غير مركبة في الخارج بل هي بسيطة، فإن ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز، يعني انه ليس لها ما به الاشتراك خارجاً، لا انها تكون كالوجود لها ما به الاشتراك، كما به الامتياز، ولكن أحدهما عين الآخر. من هنا فان التركيب يكون في الذهن، فالذهن يحلل ماهيّة البياض، فيرى انّها مركبّة مما به الاشتراك مع الألوان الاخرى، و مابه الامتياز و الاختصاص عن بقيّة الالوان، فيعتبر ما به الاشتراك جنساً، و مابه الاختصاص فصلاً، ثمّ يلاحظها بشرط لا فتكون مادّة، ويلاحظها لا بشرط فتكون جنساً. ومابه الاختصاص يلاحظه بشرط لا فيكون صورةً، ويلاحظه لا بشرط فيكون فصلاً.

وبعبارة اخرى انها تصير مواد وصورا عقلية، فالجنس اذا أُخذ بشرط لا كان مادة عقلية لاخارجية، وكذا الفصل اذا أُخذ بشرط لا كان صورة عقلية لاخارجية.

ولا يخفى ان قولهم في ان مادة الانسان هي البدن، انما يريدون به ان البدن يتضمن المادة لا انه هو المادة.

الفصل الخامس

في بعض احكام الفصل

اقسام الفصل:

ينقسم الفصل الى عدة أقسام، في اكثر من تقسيم، فهو ينقسم الى: منطقي و اشتقاقي، والفصل المنطقي ينقسم الى: مشهوري و غير مشهوري، وينقسم الفصل الى: قريب و بعيد، ويعبّر عن الفصل بأنّه: مقوِّم و مقسِّم.

الفصل المنطقي:

الفصل المنطقي هو الفصل المستخدم في لسان المناطقة، و هذا الفصل الذي يستخدمه المناطقة ليس فصلاً حقيقياً، وإنّما هو من لوازم الفصل، أي يكون الفصل الحقيقي ملزوماً لهذا الفصل، وهذا الفصل هو اللازم، كما انّ الزوجية هي اللازم والاربعة هي الملزوم.

ولا يخفى ان هذا الاصطلاح للفصل المنطقي هو غير الاصطلاح الذي يقال فيه المنطقي مقابل الطبيعي والعقلي.

ولكن لماذا يلجأ المناطقة الى ذلك، ولايستعملون الفصل الحقيقي في لسانهم؟

الجواب: إن الفصول الحقيقية في الغالب من المتعذر غالباً الوصول اليها و معرفتها، وعلى هذا الاساس لمّا كان الوصول الى الفصل الحقيقي صعباً فلابدّ من المصير الى فصل أو الى شيء يكون لازماً لذلك الفصل الحقيقي، والفصل الحقيقي هو الملزوم.

من الذي يقول إن فصل الانسان الذي هو الناطق ليس فصلاً حقيقياً،

وانّما هو لازم للفصل الحقيقي، وكذلك الفصول للأنواع الأخرى؟

الجواب: خُذ الناطق مثلاً، فهو إمّا أن يكون من النطق بمعنى التكلّم، أي التلفّظ والصوت، أو يكون من النطق بمعنى التعقّل، أي إدراك الكليات، فإذا كان النطق بمعنى التكلم والتلفظ، فالتكلم ليس جوهراً بل هو عرض، لأن التكلم كيف مسموع، والكيف المسموع من الأعراض، والعرض لايقوِّم الجوهر الذي هو الانسان. وإذا قلنا: إن النطق بمعنى التعقل وإدراك الكليات، فان التعقل والادراك كيف نفساني، وهذا عرض أيضاً، والعرض لا يقوم الجوهر (الانسان).

وكذلك لو لاحظنا الصاهل لان الصهيل صوت أيضاً، فهو كيف مسموع، وهو بالتالي عرض، والعرض لايقوِّم الجوهر.

وعليه فان الفصول المستخدمة في لسان المناطقة غير حقيقية، لصعوبة الحصول على الفصول الحقيقية، وإنما هذه الفصول تمثل لوازم للفصول الحقيقية، أو قل هي أخص اللوازم وأوضح هذه اللوازم التي تعرض على النوع.

ولا يخفى ان اللازم الذي يوضع مكان الفصل الحقيقي لابد وان يكون خاصة مساوية، لا اللازم الأعم، ولا الأخص. فالمراد من أخص اللوازم هي الخاصة المساوية اللازمة التي تكون أوضح واعرف من غيرها في كونها خاصة لازمة.

وهذه اللوازم، التي هي أخص اللوازم التي تحمل على النوع، تارة تكون أمراً واحداً، كالناطق بالنسبة للانسان، والصاهل بالنسبة للفرس، وتارة تكون أكثر من واحد، وتوضع بمجموعها موضع الفصل الحقيقي، كما في فصل الحيوان، الذي هو الحسّاس المتحرك بالارادة، وهذا دليل آخر على أن هذه الفصول ـ المستخدمة في لسان المناطقة ـ ليست فصولاً حقيقية، وإلا لو كان فصل الحيوان فصلاً حقيقياً لكان فصلاً واحداً، لأن الفصل الحقيقي لايكون إلا

أمراً واحداً، وليس مركباً من حسّاس زائداً متحركاً بالارادة، فهذا الفصل (حساس متحرك بالارادة) هو أخص وأوضح اللوازم التي تحمل على الحيوان، وتعرض على النوع.

الفصل الاشتقاقي:

الفصل الاشتقاقي مبدأ ومنشأ إشتقاق الفصل المنطقي، أو هو الملزوم، والفصل المنطقي هو اللازم، فالفصل المنطقي ليس هو الفصل الحقيقي، بل الفصل الاشتقاقي هو الفصل الحقيقي، وهو الذي يُشتق مِنهُ ويلازمه الفصل المنطقي، فالفصل الحقيقي الذي يقوِّم ماهيّة النوع، والذي بانتفائه ينتفي النوع هو الفصل الاشتقاقي، من قبيل، أن الانسان له نفس ناطقة، فهذا هو الفصل الحقيقي للإنسان، وكون الفرس ذا نفس صاهلة، هو الفصل الحقيقي للفرس.

حقيقة النوع هي فصله الأخير:

ان حقيقة النوع بفصله الأخير، وهو فصله القريب، فحقيقة الانسان بالنفس الناطقة، وحقيقة الفرس بالنفس الصاهلة، لأن الفصل الأخير (النفس الناطقة بالنسبة للانسان) هو الذي يعيّن النوع ويحدده ويوجده، فالحيوان قبل الناطق لايتعيّن انساناً ولايتحدد، بينما الناطق هو الذي يحدد الانسان، أي الحيوان قبل أن ينضم اليه الناطق مبهماً، لاندري أهو إنسان أم ليس بانسان؟ ولكن الناطق حينما ينضم اليه فانه يحدده ويعينه ويوجده، ولهذا نقول إن النفس الناطقة هو الفصل الذي يوجدُ الانسان.

عندما نقول: هذا انسان، وهذا فرس، فحقيقة النوع ـ الانسان والفرس ـ بفصله الاخير، أي هذيّة الانسان ـ بتعبير المصنف ـ وحقيقته بفصله الاخير، وهذيّة النوع بمعنى عندما نشير إليه بـ(هذا)، أي حقيقته، فإذا كانت حقيقة النوع بفصله الاخير، فاذا تبدّل جنسه، فهل يتبدل ويتلاشى النوع؟ لا، لأنه

مادام فصل النوع باقياً، فإن حقيقة النوع باقية، إلا إذا تبدل فصله الأخير فحينئذ يتلاشى النوع ويتبدل، أي تتبدل صورته، أو قل فصله، لأن الفصل هو الصورة بشرط لا.

وبعبارة اخرى ان الجوهرية والجسمية والنمو والحركة بالإرادة والحس مأخوذات في الأجناس العالية، ولكنها لما كانت في مسير وجود الانسان لم تكن هذه الأمور فيه محصلة بل مبهمة، فإذا تعين للموجود صورة الانسانية كان في تلك الصورة جميع تلك الأمور محصلاً، كما لو تجردت النفس الناطقة عن البدن، والبدن هو الذي يشتمل على المادة، لا انه هو نفس المادة.

فلو فرضنا أن هذا الانسان الذي فصله النفس الناطقة، تحوّل جنسه، فهو الآن جسم مؤلف من مادة وصورة، ولكن هذا الجسم تحوّل، احترق مثلاً وتحول الى رماد، فهل تتلاشى حقيقة هذا الانسان؟ وبعبارة أخرى أن جنسه تحول، فهل تتحول إنسانية الانسان؟ الجواب: لا، لاتتلاشى ولا تتحول إنسانية الانسان، لأنه مادام فصل الانسان باقياً، وهو النفس الناطقة، الذي هو أمر مجرد غير مادي، فإن حقيقة الانسان بفصله الأخير، بنفسه الناطقة، وحينئذ إذا احترق الانسان تتجرد صورته عن مادته، عن بدنه، فمادته تتحول، وصورته تتجرد، أو قل فصله، لأن الفصل بشرط لا هو الصورة، ففصله يبقى على حاله، وما دام فصله موجوداً إذاً الانسان موجود، لأن حقيقة الانسان بفصله الأخير، باعتبار الفصل بشرط لا هو الصورة، والصورة لابشرط هيالفصل.

وبذلك يمكن أن تتجرد النفس الانسانية عن البدن، كما يحصل في الموت، وحينئذ يبقى الانسان على انسانيّته، أي هو بالموت لايفنى، وإنما تُستوفى روحه من بدنه، وتمام حقيقة الانسان بنفسه الناطقة.

الفصل غير مندرج تحت الجنس:

النفس الناطقة غير مندرجة تحت الحيوان، وإنما الفصل بالنسبة الى الجنس يكون خاصة، والجنس بالنسبة الى الفصل يكون عرضاً عاماً، أي الحيوان بالنسبة للناطق يكون كالماشي بالنسبة الى الانسان، عرضاً عاماً، والناطق بالنسبة للحيوان كالضاحك للانسان، خاصة، فالفصل ليس مندرجاً تحت الجنس، أي الجنس لايدخل في حقيقة الفصل، ولايؤخذ في ماهيته، بمعنى أن الجنس غير مأخوذ في حدِّ الفصل، وإلا لو كان مأخوذاً لاحتاج الفصل الى فصل يقوِّمه، وهذا الفصل الآخر يحتاج الى فصل يقوّمه، لأن الجنس مبهم يحتاج في تحصّله الى فصل، ولأن الفصل اذا كان مندرجا تحت الجنس كان نوعاً يحتاج الى فصل يقومه، وهكذا، فيتسلسل ويكون الفصل نوعاً، وانما يتسلسل بترتب فصول غير متناهية، فيلزم تركب فصل واحد من جنس وفصول غير متناهية، وهو يستلزم عدم كونه مفهوماً، لأن الانسان لا يقدر على تصور مفاهيم غير متناهية.

الفصل السادس
في النوع وبعض احكامه

الماهيّة النوعية توجد اجزاؤها في الخارج بوجود واحد:

تبين مما مضى في الفصلين الثالث والرابع ان الجنس والفصل ليسا أجزاء النوع، بل كل منهما هو النوع، فوجه تسميتهما بالأجزاء كونهما أجزاء للحد، فالأنسان موجود بوجود واحد في الخارج وليس بوجودات متعددة، فاية ماهيّة نوعية موجودة في الخارج إنما هي بوجود واحد، أي أن الماهيّات النوعية المركبة من جنس وفصل، ويكون هذا التركيب تركيباً ذهنياً، وهذه الاجزاء اجزاء ذهنية للماهيّة، وإلا فليس في الخارج أمر مركبٌ من جنس وفصل، فالجنس والفصل في الخارج موجودان بوجود واحد، الحيوان والناطق موجودان في الخارج بوجود الانسان. وعليه يكون حمل الحيوان على الانسان، وحمل الناطق على الانسان حملاً أولياً، لأنها كلها أمر واحد موجودة بوجود الانسان، أما في الذهن فهي متغايرة، لأن الحيوان (الجنس) مبهم غير معيّن، بينما الفصل (الناطق) يُحصِّل الجنس ويحصِّل النوع، أي هو الذي يُعيِّن النوع، فلو لاحظنا الحيوان وحده لكان مردداً بين الانسان وغيره، ولكن بالإضافة الى الناطق يكون محصلاً ومحدداً، فالفصل هوالذي يُحصّل الجنس والنوع.

وعلى هذا الاساس إذا لاحظنا الجنس والفصل بالنسبة الى كل منهما، يكون كل منهما عرضياً بالنسبة الى الآخر وليس ذاتياً. كما قلنا سابقاً: ان الجنس عرض عام بالنسبة الى الفصل، والفصل خاصة بالنسبة الى الجنس.

الأنواع المادية مركبات حقيقية:

ينقسم المركب الى: مركب حقيقي، ومركب انضمامي اتحادي، والمركب الحقيقي: هو الذي يكون بين أجزائه فقر وحاجة من بعضها الى البعض الآخر، كالماء، فهو مركب حقيقي، إذ انه يحصل باندماج عنصري الهيدروجين والاوكسجين، فيكون بين اجزاء الماء، بين كل واحد منها فقر وحاجة، فالاوكسجين محتاج الى الهيدروجين لكي يوجدَ الماء، وكذلك الهيدروجين محتاج الى الاوكسجين، فبالاتحاد والاندماج بينهما نحصل على حقيقة واحدة هي الماء.

وهذه مسألة من المسائل البديهية، ففي الانواع الماديّة ـ وهي غير الانواع المجردة ـ كالحجر والماء، يتألف النوع المادي من مادة وصورة، وهذه الأنواع المادية يكون بين اجزائها عادة احتياج، فالمادة محتاجة الى الصورة، والصورة محتاجة الى المادة، حتى يتحقق النوع التام.

أمّا النوع الثاني للمركب فهو المركب الانضمامي الاتحادي، ويحصل من انضمام شيء الى شيء آخر، كانضمام افراد الجيش بعضهم الى بعض، فيحصل فوج، أو كانضمام حبات الطعام، فيحصل كيس من الطعام مثلاً، فهذا مركب غير حقيقي، أي مركب انضمامي اتحادي.

الفرق بين المركب الحقيقي والانضمامي:

ان المركب الحقيقي فيه وحدة حقيقية مغايرة لأجزائه التي تركب منها، أي يحصل من اتحاد الاوكسجين بالهيدروجين مثلاً، وحدة حقيقية هي الماء، والماء هو شيء آخر غير عنصريه المكوّن منهما، ذو آثار غير آثار الاوكسجين والهيدروجين. بينما المركب الانضمامي ـ المركب الاعتباري ـ كفوج الجيش، أو كيس الحنطة مثلاً، لا يحصل اندماج بين اجزائه، اذ لايحصل اندماج بين

حبات الحنطة، ولا تكون في الكيس خصائص وآثار أخرى غير آثار الحبات.

التركيب بين المادة والصورة حقيقي:

هل الوحدة بين المادة والصورة في الاجسام وحدة حقيقية أم وحدة انضمامية؟ أي التركيب بين المادة والصورة أهو من قبيل التركيب بين الاوكسجين والهيدروجين، أم من قبيل التركيب بين حبات الحنطة؟ أي أهو تركيب حقيقي أم انضمامي؟

الجواب: ان التركيب بين المادة والصورة هو تركيب حقيقي، والوحدة وحدة حقيقية وليست وحدة اعتبارية، وليس التركيب انضمامياً، فإن الجنس هو المادة الذهنية (ولكن لابشرط) والمادة الذهنية هي مفهوم المادة الخارجية، وكذا الفصل هو الصورة الذهنية (ولكن لابشرط) والصورة الذهنية هي مفهوم الصورة الخارجية، فإذا اتحد الجنس والفصل في الوجود لابد من اتحاد المادة والصورة الخارجيتين أيضاً، إذ ان وجودهما ليس إلاّ وجود الجنس والفصل.

ولا يخفى ان التركيب الحقيقي لا يتوقف على ان يكون كل منهما محتاجاً الى الآخر، بل يحصل باحتياج أحد الجزأين مثلاً الى الآخر، كما تحتاج المادة الى الصورة، فإن مجرد كون المادة صرف القوة، وكونها محتاجة في فعليتها إلى صورة، يكفي في ارتباطهما واتحادهما حقيقة واحدة.

النوع المنحصر في الفرد:

الماهيّات النوعية تنقسم الى: ماهيّات مادية محضة، كالحجر والكتاب وماهيات مجردة، والماهيات المجردة تنقسم قسمين: ماهيات مجردة تجرداً تاماً، كالعقول ـ بمصطلح الفلاسفة ـ أو مجردة تجرداً جزئياً، فالمجردة تجرداً تامّاً، تكون مجردة في ذاتها وفي فعلها، بينما المجردة تجرداً جزئياً، تكون مجردة في ذاتها بينما هي غير مجردة في فعلها، كالنفس الانسانية الناطقة.

وهـذه الماهيـات النوعيـة تنقسـم الى قسـمين: ماهيّـات نوعيـة لهـا أفـراد ومصاديق كثيرة ومتعددة، كالانسان، والحجر، فان لها أفراداً متعددة. وماهيات نوعية أو أنواع ليس لها إلا فرد واحد. ويُعبر عنها بأنها نوع منحصر في فرد.

والنوع الأول من الماهيّات، ذات الأفراد الكثيرة، وهي التي لها تعلق بالمادة، إما أن تكون في ذاتـها وفي فعلـها ماديّـة، كالشـجر والحجـر، أو تكـون في ذاتـها مجـردة وفي فعلها ماديّـة، كـالنفس الانسـانية فانـها في ذاتـها مجـردة، ولكنـها عندما تريد أن تمارس أي فعل فانها تمارسه من خلال المادة.

أما الانواع التي ليس لها إلا فرد واحد، فهي الانـواع المجـردة تجـرداً تامـاً، وهي العقول بمصطلح الفلاسفة.

ولكن ما الدليل على ان الانواع المجردة تجرداً تاماً ليس لها إلا فرد واحد؟

استدلوا على ذلك بقولهم: لو فرضنا ان لهذه الانواع افراداً كثيرة، فكثرة افراد النوع لاتخرج عن اربعة احتمالات:

إمّا أن تكون الكثرة تمام ماهية النوع، أو تكون الكثرة بعض ماهيّة النوع، أو تكون الكثرة لازمة لماهيّة النوع، أو تكون الكثرة مفارقة لماهيّة النوع.

فإذا كانت الكثرة تمام ماهيّة النوع، بمعنى انها تكون تمـام ماهيّـة العقل، وإذا كانت الكثرة جزء ماهيّة النوع، فان ماهيّة العقل تساوي أمـراً معيّنـاً زائـداً كثرة أفـراد، كما نقـول: إن الانسـان ماهيتـه تسـاوي حيوانـاً زائـداً ناطقـاً زائـداً كثرة افراد، واذا لم تكن الكثرة تمام الماهيّـة ولا جزءهـا وإنمـا هـي عـرض لازم للماهيّة، فانها تكون كلزوم الزوجية للاربعة، وإذا كانت الكثرة عرضـاً للماهيّـة، لكنه عرض غير لازم بل هو عرض مفارق، فهي بمعنى انها منضمـة الى ماهيـة النوع المجرد.

لكن هذه الاحتمالات باطلة، فيتضح أن النوع المجرد منحصر في فرد واحد.

وفيما يلي بيان ذلك:

أمّا الاحتمالات الثلاثة الاولى، فان الكثرة إذا كانت هي تماماً أو جزءاً أو لازماً للماهيّة، فعلى هذه التقادير يلزم أن لايتحقق لهذه الانواع المجردة مصداق وفرد في الخارج، لأن كل ما فرضناه مصداقاً لها لابد أن يكون كثيراً، وإذا كان كثيراً فالكثير مؤلف من آحاد، فحينئذ نلاحظ أي فرد من هذه الآحاد، وهذا الفرد إذا لاحظناه فلابد أن تنطبق عليه ماهيّة النوع المجرد، وإذا انطبقت الماهية عليه، فالكثرة مأخوذة في الماهية، لأن الكثرة إما تمام او جزء أو لازم للماهيّة، فلابد أن هذا الواحد الذي لاحظناه يكون كثيراً، وهذا الكثير لابد أن يكون مؤلفاً من آحاد، والواحد الذي لاحظناه أيضاً يكون كثيراً، وهذا الكثير مؤلف من آحاد، والواحد الذي نلاحظه منه أيضاً كثيراً، ولازم ذلك أن لانحصل على فرد أبداً، بل يلزم ان يحصل تسلسل الى ما لانهاية.

وببيان آخر انه: على الفروض الثلاثة، إذا قلنا إن الكثرة هي تمام الماهيّة أو جزء الماهيّة أو لازم للماهيّة، فيلزم من ذلك أن لاتصدق هذه الماهيّة ـ ماهيّة النوع المجرد تجرداً تاماً ـ على اي فرد، لايتحقق لها فرد، لأنه في هذه الحالة، إذا وجدت هذه الماهيّة في الخارج، أي تحقق لها فرد، فلابد أن يكون هذا الفرد كثيراً، لأن الكثرة مأخوذة في الماهيّة، فهي إمّا تمام أو جزء أو لازم للماهيّة، وهذا الكثير مؤلف من آحاد، أي أفراد فنأخذ منه فرداً، والفرد لابد أن يكون كثيراً، ليكون مصداقاً لهذا النوع، المأخوذة الكثرة في حقيقته، وهكذا الكثير تأخذ منه فرداً، فيكون كثيراً، فيتسلسل الأمر الى مالانهاية، ولانحصل على مصداق وفرد واحد.

هذا من جهة ومن جهة ثانية يلزم من ذلك الخُلف، لأنه عندما نقول: هذا فرد، فلا يمكن أن يتحقق فرد، لانه مجرد أن يكون فرداً، لابد أن يكون كثيراً، لان الكثرة إما تمام الذات أو جزء الذات أو لازم للذات، فيلزم من ذلك أن

لايتحقق فرد، ويلزم من ذلك الخلف، لأننا افترضنا تحقق أفراد، فالكثرة تعني تحقق أفراد، هذا بناء على الفروض الثلاثة.

وأما إذا قلنا، تكون الكثرة عرضاً مفارقاً، أي أن الكثرة منضمة الى الماهيّة، فحينئذ تكون الماهيّة وهذا النوع المجرد قابلاً لأن ينضم اليه شيء، قابلاً لأن يعرض ويُحمل عليه شيء، بمعنى تُحمل وتعرض عليه الكثرة، والقبول وعدم القبول انما يتحقق إذا كانت هناك مادة، اما إذا كانت الماهيّة مجردة، فليس هناك امكانٌ لأن يحمل ويعرض عليها وينضم اليها شيء، لأن ما لا مادة له ليس لديه استعداد لقبول أو عدم قبول ما يعرض عليه.

وعليه يمكن تقرير هذه القاعدة وهي «ان كل نوع كثير الافراد مادي» وهذا ينعكس بعكس النقيض بأن مالامادة له ـ النوع المجرد ـ ليس بكثير الأفراد، وإذا صدق الاصل صدق العكس، وهذا العكس هو عكس النقيض على طريقة القدماء، وهو تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف.

والنتيجة: أن كل ماهيّة نوعية مجردة تكون منحصرة بفرد واحد، ولذلك يقال: نوع منحصر في فرد.

الفصل السابع

في الكلي والجزئي ونحو وجودهما

ان الاختلاف بين الكلي والجزئي هل يعود الى الإدراك أم المُدْرَك؟ أي أن الاختلاف بين مفهوم الكلي (مفهوم الانسان في الذهن) وبين مفهوم الجزئي (زيد) أهو اختلاف من حيثُ الإدراكُ أم من حيثُ المُدرك؟ وبعبارة أخرى: هل إدراك الجزئي بالحس، فيكون إدراكاً شديداً، بينما إدراك الكلي هو إدراك عقلي، لأنه من المعقولات، فيكون هذا الإدراك ضعيفاً، بمعنى هل الاختلاف بين الكلي والجزئي يرتبط بالإدراك، فالإدراك للجزئي قوي لأنه حسّي، بينما الإدراك للكلي ضعيف ومبهم، لاندركه بوضوح، ولذلك يقبل الكلي الانطباق على اكثر من واحد، أو أن الفرق بينهما هو: أن صورة الكلي المدركة غير صورة الجزئي؟

قال بعضٌ: إن الفرق بينهما يعود الى نوع الإدراك، لأن نحو إدراك الكلي ضعيف ومضبب، ولذلك يمكن أن نطبقه على كثيرين، بينما نحو إدراك الجزئي شديد وواضح، لأنه صورة جلية وناصعة، ولذلك لاتصدق على كثيرين.

وببيان آخر: ان إدراك الكلي كالدرهم الممسوح ـ بلا كتابة ـ يمكن أن ينطبق على درهم العصر العباسي، أو على درهم العصر الاموي، أو درهم العصر العثماني، بينما هو في واقعه لابد أن ينتمي الى عصر من العصور، فهنا الفرق يعود الى نحو الإدراك.

فيما قال الحكماء: إن الاختلاف والفرق يعود الى نوع المدرك، وقد مثلوا ببعض الامثلة: كما في إدراكنا لشبح من بعيد يتحرك، فاننا لانعلم أهو انسان أم سيارة أم حيوان، لأن صورته في الذهن كلية، فتنطبق على السيارة والانسان

والحيوان، ولكن الجزئي لاتنطبق صورته إلا على مصداقه، لأنها صورة واضحة.

وبذلك يتضح أن الفرق بين الكلي والجزئي يعود الى الصورة المُدركة، أي للمُدرَك لا لنحو الإدراك، لأن لازم القول بأن الفرق بين الكلي والجزئي يعود الى نحو الإدراك، وان الكلي هو نفس الجزئي، وأن الجزئي هو نفس الكلي، لازم ذلك سقوط القوانين العلمية وانهيارها، اي لازم ذلك ألا نصل الى أي قانون علمي في حقول العلوم جميعاً طبيعية أو غيرها. لأنه مالم نقل ان صورة الكلي في الذهن غير صورة الجزئي، لايمكن أن ننتزع قانوناً عاماً، فإذا كان هذا العام هو نفس الجزئي، فهذا القانون ـ كل حديد يتمدد بالحرارة ـ لاينطبق على أية قطعة حديد سوى هذه التي بأيدينا مثلاً، فتسقط بذلك القوانين الكلية.

ومن هنا يتبين ان الكلية والجزئية نحوان من وجود الماهيات، فالماهية الموجودة بالوجود الخارجي جزئية شخصية، والماهية الموجودة بالوجود الذهني كلية مشترك فيها، كما شرح المصنف ذلك في نهاية الحكمة، المرحلة ٥ الفصل ٣.

الفصل الثامن
في تميُّز الماهيّات وتشخُّصها

معنى التميّز والتشخُّص:

تقدم في مبحث الوحدة التشكيكية للوجود ان تمايز الوجودات بنفس الوجود، فإن ما به الامتياز فيها هو عين ما به الاشتراك، وأما التشخص فسيأتي في آخر الفصل وفي انقسام العلم الحصولي إلى جزئي وكلي، وقد مرت الاشارة اليه في الفصل السابق، وانه وصف للوجود بالذات، وتتصف الماهية به بالوجود.

ان تميُّز ماهيّة عن ماهيّة كتميّز ماهيّة الانسان عن ماهيّة الحجر، معناه اختلافها ومغايرتها، فالانسان ليس بحجر، والحجر ليس بانسان، فهذه الماهية مباينة لتلك الماهيّة، بحيث لايمكن صدق الماهيتين معاً على مصداق واحد.

أما التشخُّص فيعني أن الماهيّة المتشخِّصة هي التي تمتنع أن تصدق على كثيرين، أي لاتصدق إلا على فردٍ واحد، كتشخص ماهيّة هذا الكتاب الذي بيدك، فماهيّته متشخصة فيه، فهو لايصدق على كتاب آخر، وكتشخص ماهيّة الانسان بزيد، فهو لايصدق على فرد آخر. فالماهيّة المتشخصة هي الماهيّة الموجودة في الخارج، التي لاتصدق إلا على هذا الفرد، أي يمتنع صدقها على كثيرين.

التميز وصف إضافي:

يتضح مما سبق أن التميز وصف اضافي للماهيّة، بينما التشخص وصف نفسي وليس باضافي، فان تميز ماهيّة الانسان عن الحجر، بمعنى إذا لاحظناها بالمقارنة لماهيّة الحجر، فتكون مباينة ومغايرة له، أمّا إذا لاحظنا ماهيّة

الانسان بقطع النظر عن ماهيّة الحجر أو أية ماهية أخرى، فلا تتميز، فهي إنما تتميز بملاحظتها بالمقارنة مع الماهيات الاخرى، وبالنسبة الى غيرها.

أما التشخص فذاتي ونفسي، فعندما نلاحظ هذا القلم يكون متشخصاً بطوله ولونه ومواصفاته الخاصة، بقطع النظر عن مقارنته بالأقلام الاخرى، أو الاشياء الاخرى كالكتاب.

كذلك تبين أن التميز لا ينافي الكلية، بينما التشخص ينافي الكلية، فالتشخص معناه امتناع صدق هذا القلم على اقلام كثيرة، التشخص غير الكلية، التشخص هو الجزئية الحقيقية، بينما التميز لاينافي الكليّة، لأنه يمكن أن ينضم كلي الى كلي فلا ينتهي للجزئية ولا يحققها.

فإن المتمايزين قد يكونان كليين كما قد يكونان جزئيين، كالجوهر والكيف، أو هذا الجوهر وذاك الكيف، فيما اذا كان التمايز بتمام الذات، وكالانسان والفرس، أو هذا الانسان وذاك الفرس، فيما اذا كان التمايز ببعض الذات، وكالانسان الطويل والانسان القصير، أو هذا الانسان الطويل وذاك الانسان القصير، فيما اذا كان التمايز بالعرضيات المفارقة.

أنحاء التميز:

أن التميز إما أن يكون بتمام الذات، كالتميز بين الجوهر والكيف والكم، أي التميز بين المقولات العشر، فإن هذه المقولات اجناس عالية، وهي بسيطة غير مركبة من مادة وصورة، أي غير مركبة من جنس وفصل، لأن المادة هي الجنس بشرط لا، والصورة هي الفصل بشرط لا، فلو فرضنا أنها مركبة لكان فوقها اجناس، وحينئذ يكون فوق الاجناس أجناس، وهكذا، فهي بسيطة، وهذه الاجناس البسيطة متباينة فيما بينها بتمام الذات.

أو يكون التميز ببعض الذات، كالتميز بين الفرس والانسان، فهما مشتركان بالحيوان، ومتمايزان بالصاهل والناطق.

أو يكون التميز بما هو خارج عن الذات، يتمايزان بالاعراض المفارقة أو قل بالمنضمات، بما هو عارض ومنضم للذات، كالتميز بين الانسان الطويل والقصير، الانسان الذي يقرأ ويكتب والذي لا يقرأ ولا يكتب... الخ. فهما يشتركان بماهيّة واحدة، ولكن يمتازان بما هو منضم للماهيّة، كالطول والعرض والقراءة والكتابة.

التميز بناء على القول بأصالة الماهية:

ذهب شيخ الاشراق السهروردي الى ان هناك نوعاً آخر من التميز، وهو تميز الماهيّات بالماهيّة، اي أن القائل بأصالة الماهيّة جوّز التشكيك في الماهيّة، فقال: في نوع واحد، كالانسان مثلاً، يمكن أن تكون الماهيّة مشككة، إنسان ضعيف، وإنسان قوي، انسان قديم، وانسان حديث، ... الخ. وهنا مابه الامتياز يعود الى الماهية، كما أن مابه الاشتراك بين هذه الافراد من الانسان الشديد والضعيف والمتقدم والمتأخر يعود الى الماهيّة أيضاً، بمعنى يمكن أن يختلف نوع واحد في ما بين افراده، على اساس الاختلاف في الماهيّة، لأنه كما أن الاختلاف في الماهيّة، كذلك يكون الاتحاد بالماهيّة، فان الانسانيّة الموجودة في الانسان القديم غيرها في الانسان الجديد، أي يعود مابه الاختلاف الى مابه الاتحاد.

ولكن الصحيح ـ كما قرأنا فيما سبق في وحدة الوجود التشكيكية ـ أن الوجود حقيقة واحدة مشككة، وأن مانراه من تشكيك لايعود الى الماهيّة بل يعود الى حقيقة الوجود، فكل مانراه من اختلاف وتمايز في النوع الواحد، من الشدة والضعف، التقدم والتأخر، يعود الى التمايز والاختلاف في حقيقة الوجود، لأن الوجود حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب، والماهيّة حقيقة واحدة لامراتب لها، لأنه لاتشكيك في الماهيّة.

واما مفهوم الوجود فهو أيضاً كالمفاهيم الاخرى والماهيات لا تشكيك فيه إلا بالعرض، لأن التشكيك في حقيقة الوجود.

التشخص في الانواع المجردة والمادية:

التشخص مرّة يكون في الانواع المجردة ـ العقول ـ فيكون لازماً لها، لأن النوع المجرد منحصر في فرد، أي للعقل مصداق واحد، ولايصدق الا على فرد واحد، وهذا ما عبّروا عنه بقولهم: (ان الانواع المجردة مكتفية بالفاعل توجد بمجرد امكانها الذاتي)، أي مكتفية بالفاعل وغير محتاجة الى هيولى تحمل امكانها الاستعدادي، وإنما يكفي إمكانها الذاتي في وجودها، فهي توجد بمجرد إمكانها الذاتي، ولا تحتاج إلى إمكان استعدادي تحمله المادة.

وأما التشخص في الانواع المادية: كالحجر، والكتاب، فانه يكون بالأعراض اللاحقة، وهذه الأعراض اللاحقة، هي: الأين، فهذه الورقة لها مكان معيّن مثلاً، والمتى، أي هي في زمان معيّن، والوضع، فلهذه الورقة هيئة معينة، فتشخص النوع المادي إنما يكون بلحوق هذه الاعراض به، هذا هو القول المشهور لدى الحكماء.

ولكن المصنف تبعاً للفارابي ومن جاء بعده كصدر المتألهين، يرى: ان التشخص إنما يكون بالوجود، فعندما تقول: إن ماهيّة الورقة متشخصة، بالأين والمتى والوضع، فان هذا الكلام غير تام، لأن ماهيّة الانسان أو الورقة ماهية كلية، والاين ماهيّة كلية، والمتى ماهية كلية، والوضع كذلك، فانضمام كلي الى كلي لايفيد الجزئية، بل مايفيد الجزئية هو التشخص، والتشخص إنما يكون بالوجود، سواء في الأنواع المجردة أو المادية، ولهذا قالوا: التشخص بالوجود لا بالماهية، وماعبّروا عنه بأنه اعراض مشخصة، كالوضع والأين والمتى... الخ، انما هي من لوازم التشخص ومن أماراته، لا أنها هي المشخصة، لأن هذه الأعراض هي ماهيّات كليّة، وبإضافة ماهية كلية الى أخرى الى أخرى.... الى مالانهاية، لانحصل على الجزئي، أي إذا أضفنا ماهيّة الانسان الكلية الى الاين والمتى والوضع والكيف... الخ، فلا نحصل على ماهيّة جزئية، إنما نحصل على

ماهيّة جزئية بتحقق الوجود لماهيّة الانسان، وهذه الاعراض التي تسمى بالاعراض المشخصة، كالكم والاين والوضع ليست هي المشخصة، وانما هي لازمة للتشخص اللازم للوجود.

ولا يخفى ان النوعٍ المجرد لدى الفلاسفة مع قطع النظر عن الوجود يكون كلياً، والاّ لم يكن نوعاً.

المحتويات

منهج الدرس الفلسفي عند العلامة الطباطبائي

شرح بداية الحكمة

المرحلة الاولى

في كليات مباحث الوجود

المرحلة الثانية
في انقسام الوجود الى خارجي وذهني

المرحلة الثالثة

في انقسام الوجود الى ما في نفسه وما في غيره و انقسام ما في نفسه الى ما لنفسه وما لغيره

المرحلة الرابعة

في المواد الثلاث

المرحلة الخامسة

في الماهية وأحكامها